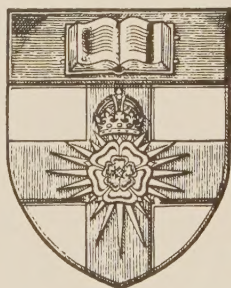


PR [C5m.5 - Al - Andalus]



UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

SHL
WITHDRAWN



Digitized by the Internet Archive
in 2026

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XVI

1951



PRINTED IN SPAIN

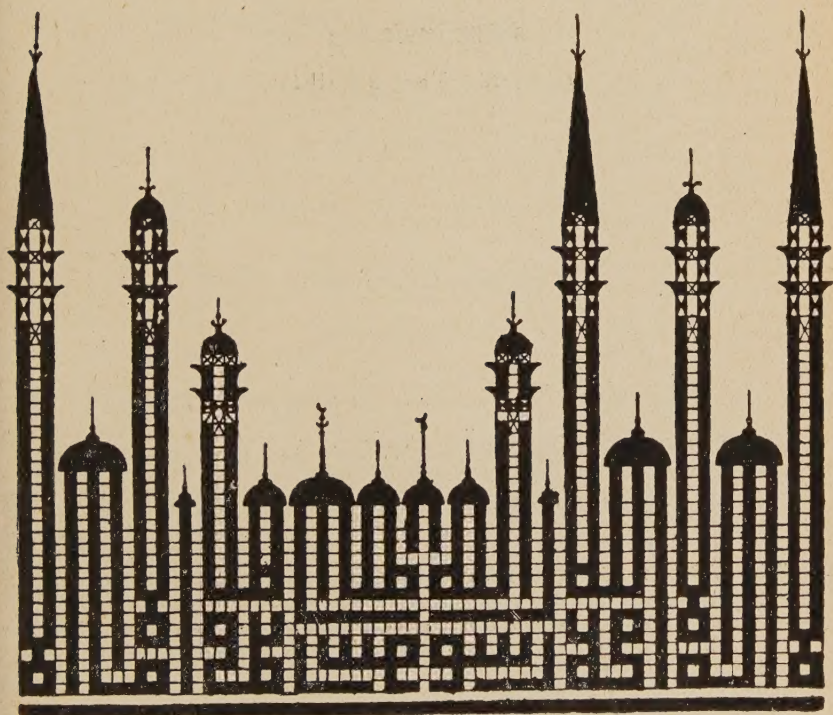
Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. Tel. 215620. Madrid.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOLUMEN XVI



MADRID-GRANADA. 1951

DIRECTOR:

Emilio García Gómez.

REDACTORES:

Manuel Alonso, Esteban Lator, Manuel Ocaña Jiménez, Jaime Oliver Asín, Luis
Seco de Lucena, Elías Terés, Leopoldo Torres Balbás.

SECRETARIO:

Leopoldo Torres Balbás.

REDACCIÓN: ESCUELA DE ESTUDIOS ÁRABES, CALLE DE
SAN VICENTE, 60, PRAL. — MADRID

ADMINISTRACIÓN: SECRETARÍA DEL CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGA-
CIONES CIENTÍFICAS, MEDINACELI, 4. — MADRID

ŠĀDILĪES Y ALUMBRADOS ¹

P A R T E Q U I N T A

[LA DOCTRINA ŠĀDILĪ DEL «DEJAMIENTO» EN RELACIÓN CON LA DE LOS ALUMBRADOS, QUIETISTAS Y DEJADOS] ²

[MATERIALES PREPARATORIOS] ³

(*Conclusión.*)

[8.] SÍMILES DEL DEJAMIENTO

Símites del dejamiento quietista.

(*Tanwīr*, 88.)

^{1º} El que asocia su personal gobierno con el de Dios es como aquel que edifica su casa a la orilla del mar; cuanto más se esfuerza en construirla, más la combaten las olas y acaban por derrumbarse todos sus muros. Asimismo le pasa al que asocia su personal gobierno con el de Dios: traza los proyectos de su propio gobierno y

¹ [Cf. AL-ANDALUS, IX [1944], 321-345; X [1945], 1-52 y 255-284; XI [1946], 1-67 y 263-274; XII [1947], 1-25 y 245-265; XIII [1948], 1-17 y 255-273; XIV [1949], 1-28 y 253-272, y XV [1950], 1-25 y 275-288. Sobre el plan general de la obra véase, aparte el prólogo, XI [1946], 2-4 y 66-67.]

² [Cf. AL-ANDALUS, XIV [1949], p. 253, nota 2.]

³ [Recordamos lo dicho en AL-ANDALUS, XII [1947], p. 1, nota 2.]

los arruinan luego los asaltos de los decretos divinos. Por eso se ha dicho: «Propone el hombre y se ríe el destino»-

2º Se parece también al hijo que emprende un viaje con su padre y, al caminar durante la noche, el padre, movido de su cariño paterno, vigila con cuidado a su hijo, sin que éste lo vea por la oscuridad en que ambos caminan sumidos; el hijo anda preocupado de sí mismo y tratando de ver cómo se las arreglará para salir con bien del viaje en que se ha metido; pero, cuando sale la luna y ve a su padre cerca de él, se calma su ansiedad y se tranquiliza su corazón, porque se ve cerca de su padre, y la dirección de éste le excusa ya de dirigirse por sí mismo. Eso también le pasa al que pretende gobernarse por sí, a la vez que Dios lo gobierna: si intenta gobernarse por sí mismo, es porque en medio de las tinieblas de su destierro no ve que Dios está cerca de él; pero si sale la luna de la fe en Dios o el sol de la intuición de su presencia, es seguro que verá cómo está Dios cerca de él y se avergonzará de dirigirse por sí mismo a la vez que Dios le dirige, y se ahorrará de gobernarse a sí propio con el gobierno divino.

3º El propio gobierno es un árbol regado con el agua de la mala opinión que de Dios se tiene, y cuyo fruto es la ruptura de toda relación con Dios, pues si el siervo tuviese buena opinión de su Señor, moriría en su corazón el árbol del propio gobierno, al quedar privado de su alimento. Y, si su fruto es la ruptura con Dios, débese a que quien a sí propio se gobierna cree que le basta con su inteligencia..., y con su propia dirección se contenta, y para conseguirlo se ingenia; y por ello merece que Dios le castigue privándole de las gracias necesarias para el éxito.

4º El que se gobierna a la vez que lo gobierna Dios es como el siervo a quien su dueño lo envía a un pueblo suyo para que le haga en él una tela. Entra el siervo en el pueblo y dice: «¿Dónde me instalaré y con quién me casaré?» Ocupado en esto, olvida lo que allí le ha traído y omite hacer lo que su dueño le ordenó que allí hiciera. Claro es que su dueño le habrá de castigar, apartándolo de su lado, por haberse ocupado de sus propios intereses, en vez de cumplir con los deberes del encargo de su dueño. Pues así también tú, ¡oh creyente!, Dios te sacó de la nada a este mundo y te mandó que en él le sirvieras, dejándote gobernar por Él. Luego si te ocupas en

gobernar tus negocios propios, omitiendo cumplir tus deberes para con Dios, erraste el camino derecho para seguir la senda del mal.

5º El dejado y el que no lo es son como dos criados del rey, uno de los cuales se ocupa en cumplir las órdenes de éste, sin cuidarse de su propio alimento y vestido, ni de otra cosa que de servir a su señor, olvidado de satisfacer sus personales satisfacciones e intereses, mientras que el otro, todas las veces que el señor lo llama para que le sirva, se lo encuentra ocupado en lavarse la ropa, en adornarse el vestido y en conducir o guiar su vehículo. El siervo primero merecerá más ser bien acogido por el señor, que no el segundo, que vive ocupado en sus personales intereses y aspiraciones, en vez de atender a los deberes que tiene para con el señor. Porque el siervo no ha sido comprado más que para el provecho del amo y no para su propio provecho. Así, pues, también al siervo de Dios dotado de vista interior jamás lo verás ocupado en otra cosa que en cumplir los deberes que tiene para con Dios y en vigilar atento a sus órdenes, antes que en satisfacer los deseos egoístas de su propia concupiscencia. Dios entonces se encarga de dirigir y gobernar todos sus negocios, y le colma con sus dones, en premio de la sinceridad de su dejamiento, pues quien a Dios se entrega, con ello le basta. En cambio, al siervo negligente no lo encontrarás nunca ocupado más que en lograr el éxito de sus negocios mundanales y en gestionar los medios que le conduzcan a la satisfacción de sus deseos sensuales, y esto gobernándose por sí mismo y sin poner para ello su confianza en Dios, y sin entregarse sinceramente al divino gobierno.

6º Un hombre vende una casa o un esclavo y, ultimada la venta y hecha la entrega, va al comprador y le dice: «No construyas en ella nada» o «derriba en ella tal habitación» o «haz en ella tal cosa». O bien, el vendedor en persona va a la casa y hace en ella lo que quiere. Es natural que el comprador le diga: «Tú vendiste la casa, y una vez vendida no tienes derecho ya a disponer de ella, pues, hecha la venta, no cabe querella...» Así también el creyente debe entregar su alma a Dios con todo lo que posee, puesto que Dios la creó y la hizo suya por compra; y así, obligado como estás a la entrega, debes dejar de gobernarla por ti mismo.

7º Y esto, aun tratándose de buscar el alimento, pues el hombre en este mundo es como el esclavo a quien su dueño le dice: «Vas

a estar en esta casa dedicado a tal o cual trabajo». Y al dueño le toca alimentarlo y vestirlo suficientemente, sin que el esclavo tenga que cuidarse de ello. Así también, Dios manda a su siervo que le obedezca y sirva en este mundo, garantizándole a la vez su mantenimiento. El siervo, por lo tanto, debe limitarse a servirle, fiando en que su Señor se encarga de mantenerlo con su generosa gracia.

8º El hombre se ha en este mundo para con Dios su señor, como el niño para con su madre. No va ésta a abandonar a su hijo ni a dejar de cuidarlo ni a negarle su protección. Así también Dios se las ha con él que tiene fe: cuídase Él mismo de nutrirlo con todo cariño, de colmarlo con sus beneficios y de alejar de él las adversidades. Por eso Mahoma, al ver a una mujer con su hijo, preguntó a sus discípulos: «¿Creéis acaso que esta mujer echará a su hijo al fuego?» Ellos le respondieron: «No, por cierto.» Y él añadió: «Dios es más compasivo con su siervo que tiene fe, que esta madre con su hijo.»

9º El siervo de Dios es en este mundo como el esclavo a quien su dueño le dice: «Vete a tal y tal tierra y arréglatelas para que desde allí emprendas tu viaje a tal desierto tomando tu equipaje y provisiones necesarias». Puesto que el amo le ha dado licencia para ello, es evidente que le ha permitido que coma lo indispensable a su sustento, a fin de que pueda trabajar en la búsqueda y logro de aquel equipaje y provisiones. Así, pues, también al siervo de Dios lo ha colocado Éste en el mundo y le ha mandado que obtenga de él las provisiones para la vida futura, de las cuales la mejor es la piedad y virtud. Luego es evidente que, si le manda proveerse aquí de medios para la otra vida, también le permite tomar de las cosas de aquí abajo cuanto le ayude para disponerse y prepararse para el viaje que ha de hacer a la otra vida.

10º El hombre se las ha con Dios, como el esclavo a quien su amo le manda que cultive un huerto, sembrándolo y haciendo lo necesario para cuidarlo. Si el esclavo hace cuanto el amo le ordena, no lo expulsará éste del huerto, ni le reprenderá, ni le impedirá que de sus frutos se alimente, ya que él ha sido quien lo cultiva y trabaja; sin embargo, no tendrá derecho a comer de aquellos frutos más que en la cantidad precisa para tener las fuerzas indispensables a su trabajo, pero no de sobra y para saciar sus apetitos desordenados.

11º Dios es para el hombre como un padre que planta muchos

plantíos y edifica una gran casa de campo. Cuando le preguntan para quién hace aquello, responde que para un hijo que quizá le ha de nacer. Prepara, pues, para el hijo lo que éste habrá de necesitar, antes de que nazca, por el amor que ya le tiene. ¿Crearás, por tanto, que lo que le prepara antes de existir va a negárselo cuando ya exista? Así también, Dios le ha preparado al hombre sus beneficios desde antes de crearlo y colocarlo en este mundo, pues, si bien lo examinas, los beneficios divinos te han sido preparados por Dios antes de tu existencia..., ya que desde la eternidad los tiene dispuestos. Por consiguiente, lo que desde la eternidad tiene distribuido para ti no es posible que te lo niegue cuando hayas venido a la existencia.

12° El hombre que a Dios sirve es como el jornalero a quien un príncipe lleva a su casa y le manda que le haga una obra. No va ese príncipe a obligar al jornalero a que le trabaje sin darle de comer, pues ello no iría bien con la generosidad propia del príncipe. Así también se las ha Dios con su siervo, que en este mundo, casa de Dios, le sirve como jornalero. Tú eres ese jornalero; el trabajo que te ordena es la obediencia a sus preceptos; el jornal que te ha de dar es el cielo. No te va, pues, a mandar que trabajes sin que te proporcione además el sustento necesario para trabajar.

13° El siervo de Dios es como un huésped a quien un generoso príncipe hospeda en su palacio. Deber del huésped es no preocuparse de lo que ha de comer y beber, pues si de ello se preocupase sería porque sospechara que el príncipe no había de cuidarse de él...

14° El siervo de Dios es como un soldado a quien el rey le ordena que permanezca en tal lugar combatiendo contra el enemigo, que allí se encuentra, con todo empeño y sin cesar un momento en el combate. Es claro que, al mandarle esto, implícitamente le da licencia para que se alimente con los productos de aquel país y disponga de sus tesoros y almacenes, empleándolos como medios para hacer la guerra contra el enemigo. Así también, Dios ordena a sus siervos que combatan a Satanás..., que es su enemigo...; y por tanto, les da licencia para que se sirvan de los beneficios que Dios les otorga como de medios para hacer a Satanás la guerra, puesto que si tú dejases de comer y beber, no podrías sustentarte ni tener la fuerza indispensable para practicar la virtud y servir a Dios. De modo que el precepto que el Rey te impone de hacer la guerra im-

plica la licitud del empleo de los medios que para tu sustento te ha preparado Él mismo, si bien has de emplearlos con sobriedad y continencia.

15° El hombre es como un árbol que un hortelano ha plantado esperando que crezca y dé fruto. Si el árbol tuviese inteligencia sabría, como nosotros lo sabemos, que el hortelano no lo habría plantado para privarle luego de riego, puesto que ¿cómo iba a obrar así, cuando está ansioso de que vegete y fructifique? Así también, tú, siervo de Dios, eres un árbol que Él planta y riega en todo momento, pues que se cuida de alimentarte. No sospeches, por tanto, jamás que Dios ha plantado el árbol de tu existencia y que luego te va a privar del riego después de haberte plantado, porque Dios no es descuidado y negligente.

16° Dios se las ha con el hombre como un rey que tiene varios siervos y edifica, en un lugar distinto de aquel en que sus siervos viven, una casa que él embellece y adorna y rodea de plantaciones y provee de toda clase de cosas apetecibles, a la cual casa el rey quiere trasladar después a sus siervos. ¿Crees, pues, que, siendo tal su propósito en todo lo que les tiene preparado y guardado para después que a la casa los traslade, va a privarles mientras tanto de sus generosos dones y hasta de alimentos superfluos, si les tiene dispuesto para más adelante el don sumo y el obsequio superior a toda ponderación? Así también, si Dios ha puesto a sus siervos en el mundo y les ha preparado el paraíso y la vida futura, no va a privarles en esta vida de lo necesario para su sustento, pues si les guarda los bienes eternos, no les negará aquí los temporales. Y aun los que les niegue aquí de éstos será porque no ha decretado sean para ellos convenientes, como se deja de regar al árbol para que no le dañe el excesivo riego.

17° El que se preocupa de las cosas de este mundo y se descuida de las del otro es como un hombre que, asaltado por un león y a punto de ser por él devorado, se ve atacado por una mosca y, preocupado de evitar las picaduras de la mosca, no se cuida de guardarse del asalto del león. Es evidente que tal hombre es un necio y un mentecato, pues si tuviese juicio, la preocupación de librarse del asalto de la fiera no le dejaría pensar en la mosca. Así también, quien descuida proveerse de medios para el logro de su vida futura, preocu-

pado de su vida presente, demuestra ser un necio, pues, si fuese inteligente y discreto, se prepararía con los medios necesarios para la vida futura, en vez de ocuparse del sustento en esta vida, ya que esta preocupación, comparada con la vida futura, es como la picadura de la mosca, comparada con el asalto del león.

18° El siervo de Dios es para su Señor como el niño para su padre: no le abaten las penas ni teme las privaciones, porque sabe que el padre se cuidará siempre de alimentarle y protegerle, y esta confianza le hace agradable la vida y le ahuyenta toda preocupación, que deposita en las manos de su padre. Así también, el siervo de Dios que tiene fe no se deja abatir por los cuidados ni da entrada en su corazón al temor por la falta de medios de sustento, porque sabe que Dios no lo abandonará ni le negará jamás sus dones y beneficios.

19° El hombre es para con Dios como un siervo que tiene un señor riquísimo y opulento, a la vez que dotado de generosa benevolencia para sus criados, a quienes no niega jamás sus dones. Ese siervo es natural que confíe en la bondad de su señor y que esté seguro de recibir sus beneficios, ya que sabe que su señor es riquísimo, y esta seguridad tiene que disipar en su alma todo cuidado de sí mismo.

20° El hombre que se preocupa de buscar por sí el sustento es como el siervo a quien le dice su señor: «Trabaja y come de tu trabajo». En cambio, el hombre que no se preocupa de su sustento y se desnuda de todo cuidado, es como el siervo a quien le dice su señor: «Entrégate a mi servicio y yo te procuraré tu sustento».

21° El que se apoya en las cosas y el que las deja en manos de Dios son semejantes a dos hombres que entran en el baño: uno de ellos, inteligente, y el otro, totalmente imbécil. Cuando el agua del grifo deja de correr, el inteligente sabe que ello se debe a que el encargado del baño ha dirigido el agua en otra dirección, y así, le pide que vuelva a enviar la corriente hacia el baño; en cambio, el necio se va al grifo y le dice: «¡Oh grifo, derrámanos el agua! ¿Qué te ha sucedido que nos la cortaste?» Y alguien le contesta: «¡Oh necio! Pero ¿es que el grifo puede oír cosa alguna o hacer por sí nada? El grifo no es más que un conducto que da paso a lo que en él hace alguien correr».

22° El que atesora es como el siervo a quien el rey pone en su huerto para que lo cuide: tiene derecho a comer de sus frutos lo

necesario para sustentarse y poder sembrarlo y cultivarlo, pero no lo tiene para atesorar los frutos, puesto que ellos son de su señor, el cual es rico y poderoso; de modo que si atesora sin licencia del dueño para sí, traiciona a éste y sospecha mal de su generosidad para con él. En cambio, el que no atesora es como el siervo que conoce que el dueño no lo ha de olvidar y abandonar, sino que, antes bien, le concederá generosamente lo que necesite, y por eso se abstiene de atesorar, confiando en la bondad de su señor y sin preocuparse de nada por sí mismo.

23º El que guarda como en depósito los bienes terrenos es como el siervo del rey, que no considera como propia suya cosa alguna: no se propone atesorar lo que en sus manos tiene ni tampoco gastarlo; antes bien, no prefiere ni elige más que lo que su señor elija o prefiera: cuando entiende que la voluntad del señor es que lo conserve, lo conserva para el señor y no para sí mismo; y cuando comprende que su señor quiere que lo gaste, lo gasta. Así también, los que a Dios conocen intuitivamente, si gastan, gastan para Dios, y si guardan, guardan para Él, sin apetecer más que darle gusto y sin querer gastar o guardar para sí mismos. Estos son tesoreros fieles y siervos magnánimos y libertos generosos, pues Dios los ha libertado de la servidumbre de las criaturas, sin inclinarse a ellas por amor, porque el amor de Dios que en sus corazones se aposenta se lo impide.

[9.] CONDENACIÓN DEL DEJAMIENTO Y QUIETISMO

Ibn ʿAbbād de Ronda: Condenación del quietismo.

(*Šarḥ Hikam*, II, 10.)

Como Dios sabe que los hombres esperan influir con sus peticiones y con el mérito de sus obras en la realización de sus eternos decretos, les ha hecho saber que su providencia distingue con sus dones gratuitos sólo a quien le place. Mas como también sabe que, si los dejase en esta creencia, abandonarían las obras buenas, fiando su salvación en los solos decretos divinos, les ha hecho también saber que su misericordia está próxima a quienes obran bien.

*Abū-l-Mawāhib al-Šādilī: Condenación del quietismo.**(Ṭabaqāt Šaʿranī, II, 61.)*

Dicen algunos que el santo llega a un tal punto de perfección, que ya no le obliga la ley moral [*taḳlīf*]. Pero el sentido de esta sentencia es que el cumplimiento de la ley no le exige esfuerzo ni fatiga alguna.

*Ibn ʿAbbād de Ronda: Las devociones no hay que menospreciarlas.
Condenación de los quietistas.*

(Šarḥ Hikām, I, 78.)

El desprecio de las devociones es una ilusión y un engaño del devoto, que tiene su principio en el hecho de que, apareciéndosele ciertas visiones fantásticas y carismas imaginarios, cree en la perfección de su estado espiritual, y prefiere por eso omitir las devociones, y con ello deja de cumplir los deberes que exige de él la servidumbre para con Dios. Indicio es éste de que Dios lo expulsa y aleja de su presencia, pues quien así obra se acredita de supina ignorancia, ceguera y extravío. Uno le dijo a Ūnayd que los contemplativos llegaran al abandono de todo movimiento o acto de piedad y devoción. Pero Ūnayd le respondió: «Eso es lo que dicen ciertas gentes que defienden la supresión de toda acción; pero tal doctrina es, a mi juicio, una enormidad, pues el que roba y comete adulterio es de mejor condición que quien tal doctrina profesa. Los contemplativos toman de Dios las acciones y a Dios se vuelven con ellas...»

Asimismo Suhrawardī dice en su *Kitāb ʿawārif al-maʿārif*: «El que entra en la oración de soledad, pero de mentira, sale de ella víctima de su propio extravío, omite las devociones y las desprecia, Dios le priva del placer de su trato, desaparece de su corazón el respeto de la ley divina y queda así deshonorado en este mundo y en el otro. Porque el devoto sincero y veraz sabe muy bien que el fin de la soledad es cabalmente acercarse a Dios, llenando todas las horas libres con este acercamiento y evitando todo acto reprobable. Por eso, a

unos les conviene emplear el tiempo de su retiro en constantes rezos distribuídos en varias horas, a otros les conviene mejor consagrar todo el tiempo a la repetición de una sola jaculatoria; a otros, el constante examen vigilante de conciencia; a otros pasar de las jaculatorias a los rezos, y a otros recíprocamente...»

Claro es que algunos maestros de espíritu afirman que cuando el trato con Dios ha llegado ya a lo íntimo de los corazones, los miembros corpóreos descansan y reposan... Pero esta afirmación, según otros, admite dos interpretaciones: 1ª, que descansan de las fatigas y esfuerzos de los actos externos de devoción, porque el devoto se ocupa en observar su corazón y preservarlo de los pensamientos vanos y vituperables que le impiden ocuparse en el recuerdo de Dios; 2ª, cabe también que se interprete en el sentido de que, habiendo ya dominado por completo la disciplina ascética y la práctica de las obras de piedad y devoción, vive en ellas como en su propia patria, y en ellas se deleita su corazón, experimentando su dulzura, sin que le produzcan la fatiga y molestias que antes le producían.

Condenación del quietismo. .

(*Anwār Šaʿranī*, 50.)

El devoto no tiene voluntad ni libre elección con Dios: tu Señor crea lo que El quiere, y elige lo que es mejor para los hombres...

El que pretende tener libertad y voluntad con Dios, es un politeísta, puesto que reclama para sí, con la lengua de su pretensión, el señorío que es patrimonio exclusivo de Dios, aunque de tal error presume eximirse con las palabras de su boca. Lo que es propio de Dios no debe, en efecto, ser a la vez propio del hombre, que es su siervo...

Cada cual puede comprobar por sí mismo la verdad de esta doctrina, pues con toda certeza se da cuenta, día y noche, de que elige y prefiere hacer una cosa y no puede hacerla, y, al revés, le repugna hacer otra y, sin embargo, la hace, aunque le repugne y fastidie...

Has de saber, no obstante, que la libre elección vituperable no es la que va aneja al acto, pues esta libertad de elección que acompaña al acto es consecuencia inseparable de la servidumbre para con Dios,

ya que la sumisión del hombre a lo que el Señor le manda y la fuga de lo que le prohíbe no pueden realizarse de hecho, sino mediante la intención, es decir, dirigiendo el corazón hacia el acto o la omisión respectivamente. No se concibe, por tanto, que hagamos algo, si no es con libertad de elección, excepto cuando se trata de algo que hacemos con repugnancia o movidos del miedo. Si, pues, esta libertad de elección que acompaña al acto excluyese también la servidumbre del hombre para con Dios, habría que negar y suprimir los propósitos o resoluciones del siervo de Dios en todo cuanto Dios quiere de ellos.

Has de saber también que es contrario a la cortesía del devoto para con Dios el decir — como dicen muchos místicos —: «Quiero no querer», puesto que esta frase es un acto de voluntad propia. Antes bien, lo correcto y cortés es decir: «Quiero lo que Tú quieres», pues esto es lo que da de sí la verdadera esencia del hombre, ya que, así, lo que la ley de Dios quiere eso es lo que quiere él. De modo que el hombre entonces exclusivamente se atribuye el acto de voluntad que de él la ley quiere, sin que le quede al hombre propósito alguno propio suyo como objeto de su querer.

No cabe entonces pensar que la voluntad del siervo va implicada en ese acto de querer lo que la ley quiere, ni debe dejarse engañar por esta ilusión el hombre inteligente, pensando que, si pone en práctica y cumple las obligaciones y devociones religiosas, se sale de la obediencia que de él exige la servidumbre para con Dios, puesto que cabalmente es Dios mismo quien le dice que debe sacrificar su voluntad y elección libre en aras de lo que la ley divina quiere y prefiere de él...

Este es el sentido de la sentencia de Abū-l-Hasan al-Šādili cuando dijo: «No llegará el santo hasta Dios, mientras le quede algún gobierno propio o alguna libre elección».

Diferencia entre la moral religiosa, la ascética y la doctrina mística, según los «šādīlies»; fundamento del quietismo y condenación de sus consecuencias prácticas.

(*Maḥājir*, 137 - 140.)

[*Extracto.*]

La mística o *ḥaqīqa* enseña que Dios maneja libremente a los hombres como Él decreta y quiere: dirige y extravía, ennoblece y envilece, ayuda con su gracia y abandona. El bien y el mal, la fe y la infidelidad, la virtud y el pecado son efectos de su decreto, predestinación, providencia y voluntad. Él hace lo que quiere y lo que Él no quiere no existe, sin que nadie pueda oponerse ni resistir a sus decretos. El hombre no puede evitar el pecado sin su gracia y misericordia, ni tiene tampoco fuerza para obedecer sus mandatos más que con la voluntad de Dios, su ayuda y su amor.

Pero, por otra parte, Dios le ha dado al hombre una libertad de elección por la cual adquiere o hace suyos sus actos, para distinguirlo así de los seres inanimados y de las bestias; de modo que Dios crea también en el hombre el poder o facultad de obrar, y la intención o propósito para elegir entre lo bueno y lo malo. Por otra parte, Dios ha enviado sus profetas con los libros revelados que contienen preceptos y prohibiciones, y, a la vez, ha ocultado a los hombres la suerte que su presciencia tiene reservada a cada uno de ellos; de modo que Él facilita luego la práctica del bien a quienes su presciencia decreta que han de salvarse, y, al revés, la dificulta a quienes sabe que han de condenarse. La ley revelada o *šarī'a*, por tanto, no tiene más objeto que el imponer al hombre obligaciones; y la doctrina mística, en cambio, no tiene más objeto que el enseñarle. Ambas, pues, se ayudan mutuamente, porque ambas a la vez le enseñan: la una, a todos los fieles por medio de los profetas, y la otra, directamente, sin medio, enseña y aproxima a Dios con sus revelaciones místicas, pero sólo a sus elegidos.

Infírese de aquí que el devoto no debe por pereza descuidar el esfuerzo de su cooperación al cumplimiento de los preceptos; y si, a pesar de ello, falta en algo, debe volver sus ojos a la doctrina mística

o *ḥaqīqa* y decirse: «Así estaría decretado y así conviene que el siervo de Dios trabaje y se esfuerce en obedecer a los preceptos divinos, a la vez que se apoye en sus decretos y sentencias». Si Dios le da algo, debe agradecerse; pero si se lo niega, debe resignarse y sufrir con paciencia.

Excusarse con los decretos de Dios a la vez que se desobedecen sus mandatos y se persiste con contumacia en pecar, es excusa inadmisibile. En cambio, es aceptable la excusa basada en los decretos divinos, del que peca, pero se arrepiente y enmienda. Por eso decía un maestro *šādilī*: «Ten fe en el decreto de Dios, pero que no te sirva de argumento o excusa más que para las contrariedades y desgracias que sufras, y no para los pecados que cometas, salvo si haces de ellos penitencia».

El que cumple los preceptos de Dios, pero sin hacer caso de sus decretos, es como el siervo a quien su señor le regala riquezas y le enseña a comerciar con ellas; el siervo, en efecto, comercia largo tiempo por oriente y occidente en nombre de su señor, y obtiene grandes ganancias; pero luego se olvida negligente del don de su señor y no atiende más que a su personal esfuerzo con el cual las ha ganado. La conducta de tal siervo es, en verdad, bien censurable y merece ser reprobado por su señor. En cambio, el que atiende a los decretos de Dios para dejar de cumplir sus preceptos es como el siervo a quien su señor le entrega los tesoros de sus riquezas y le manda que los gaste en provecho de su familia y de sus bestias de carga; pero el siervo se dice: «También yo soy uno de sus siervos y mi señor da de comer a quien quiere y es además rico y compasivo». En consecuencia, contradice el mandato de su señor y deja morir a sus familiares. Este tal es como quien obra contra lo que pide su condición de siervo, y, a la vez, piensa que para obrar así se funda en la doctrina mística de que Dios es el único señor y el solo agente.

Es como el que se tira de un monte diciendo: «Nadie muere si Dios no lo ha decretado». O como quien bebe un veneno mortal y dice: «Todo lo que está decretado tiene que suceder». O como quien roba lo que es de un muslim y se lo come diciendo: «Esta es provisión que Dios me proporciona». Pero, ¿cómo se lanza y refugia en la doctrina mística de los decretos divinos ese siervo pésimo que contra-

dice los preceptos de Dios y desprecia su ley y hace ningún caso de los mismos decretos en que confía?

Los únicos que verdaderamente pueden llamarse seguidores de aquella doctrina mística son quienes menosprecian sus propios intereses por servir a Dios y consumen sus horas en obedecerle pensando en Él tan sólo, sin atender a sus propios actos, y alabándole y agradeciéndole. Porque quien emplea sus horas en satisfacer sus apetitos y su esfuerzo en el goce de los deleites, ¿cómo puede ser de aquéllos? El que obra el bien por Dios es el que con sus obras tiende a acercarse a Él. El que obra el bien con Dios es el que cree que sus buenas obras son un don de Dios.

La mística es consecuencia de la ascética, y ésta es consecuencia de la moral religiosa. Cuando la ley religiosa se cumple del mejor modo posible, es decir, practicando todos sus preceptos con toda austeridad y escrupulosidad, sin contentarse con el *mínimum*, nace de ella la ascética o *ṭarīqa*; y cuando ésta se practica con toda pureza, nace de ella la mística o *ḥaqīqa*...

Así, pues, no se llega a los misterios de la mística, sino mediante la previa práctica de los actos u obras buenas que el autor de la revelación dictó para la moral religiosa, pues toda mística que contradiga a ésta es infidelidad, impiedad y ateísmo. Según dice un doctor *ṣādīqī*, la moral religiosa es como el barco; la ascética es como el mar, y la mística es como la perla. El que quiera la perla, tiene que embarcarse y navegar por el mar. Sólo siguiendo este orden cabe llegar a la meta: lo primero es cumplir la ley religiosa, es decir, todos sus preceptos y prohibiciones en lo moral y en lo ritual; lo segundo es la práctica escrupulosa de la regla ascética para acercarse a Dios, ascendiendo metódicamente por sus grados y moradas; lo último es la *ḥaqīqa* o mística, es decir, llegar al término, o sea, a la contemplación de la luz de la iluminación.

Por eso se ha dicho de la oración litúrgica que reúne por sí sola las propiedades o caracteres de la ley, de la ascética y de la mística, pues es, a la vez, un servicio a Dios por obediencia a su ley, un acto ascético de acercamiento a Él y una unión mística con Él. O sea: sirviéndole,teniéndolo presente y contemplándolo.

Sobre el quietismo.(San Juan de la Cruz, *Subida*, III, II, 1-3.)

Viendo cómo aniquilamos las potencias acerca de sus operaciones, quizá le parecerá [al lector] que antes destruimos el camino del ejercicio espiritual que le edificamos; lo cual sería verdad si quisiésemos instruir aquí no más que a principiantes, a los cuales conviene disponerse por esas aprensiones discursivas y aprensibles. Pero, porque aquí vamos dando doctrina para pasar adelante en contemplación a unión de Dios, para lo cual todos esos medios y ejercicios sensitivos de potencias han de quedar atrás y en silencio para que Dios de suyo obre en el alma la divina unión, conviene ir por este estilo des-
embarazando y vaciando y haciendo negar a las potencias su jurisdicción natural y operaciones...

Y así, siendo verdad, como lo es, que a Dios el alma antes le ha de ir conociendo por lo que no es que por lo que es, de necesidad, para ir a Él, ha de ir negando y no admitiendo hasta lo último que pudiere negar de sus aprensiones, así naturales como sobrenaturales... ¹.

† MIGUEL ASÍN PALACIOS.

¹ [Aquí terminan los materiales que nuestro llorado maestro don Miguel Asín tenía preparados para redactar las últimas partes de su libro póstumo y trunco. Los hemos editado con escrupulosa piedad y nos despedimos de ellos con pena. Quedan sólo por publicar de la obra inconclusa, tal como la dejó su autor, ciertas notas no elaboradas, relativas sobre todo a comparaciones de la doctrina musulmana con textos cristianos. Don Jaime Oliver Asín, revisará esas notas que quedan y redactará, si lo estima oportuno, un artículo con ellas. — *N. de la R.*]

DE LA ALPUJARRA ¹

ESTAMOS a las puertas de la región más interesante del reino granadino, su parte más áspera e inaccesible; quizá la última en Andalucía que se inclinó ante el Islam, y también la que con más tenacidad perseveró en su Ley. Fué lo único que las armas castellanas no alcanzaron a ver desde la rota del Guadalete hasta la completa sumisión del reino de Granada. Por tratos de paz tomaron posesión de ella los Reyes Católicos, que a no ser así, hartos de tiempo y de sangre hubiese costado el enfrenar a sus gentes, que de bárbaras e indomables ya tenían fama, luego acreditada cumplidamente con sus feroces rebeliones. No serían de raza árabe ni berberisca, sino de quienes poblaron a España en las edades prehistóricas, viviendo en estado de salvajismo neolítico algún tanto refinado, en los pocos lugares habitables de aquel país, todo montañas y barrancos, que se irían disputando al bosque y a las fieras.

Luego, quedaron al margen de la cultura del Cobre, que llamamos tartesia y cundía civilizadora en el borde oriental de la Alpujarra, destacada en el despoblado de los Millares, sobre el río de Almería, y propagándose por todas las demás tierras andaluzas. Asimismo, le quedó sin influjo la colonia fenicia de Ábdera (Adra), implantada en su playa más libre, única parte a

¹ El acopio de materiales aquí utilizado lo obtuve entre 1893 y 1895, extensivo a todo el reino granadino, con intención de realizar un estudio de geografía antigua. Quedaron redactadas sus papeletas, excepto de lo malagueño, por deficiencia de información, y están aptas para publicarse. Lo siguiente es un capítulo muy abreviado y provisional, que también se redactó entonces, salvo la revisión de ahora.

que alcanzaron después la civilización romana y el cristianismo; pero dentro del país, tras de lo primitivo, solamente se destacaron, ya dentro de la Edad Media, explosiones de rebeldía y mozarabismo.

Al consolidarse la soberanía cordobesa, hubo de crecer la población alpujarreña; y no porque árabes y berberiscos pluguiesen de tierra como aquélla, crudísima de clima y dura para el trabajo, sino por afluencia de cristianos, que buscasen algo de libertad huyendo de sus opresores. Cuando Omar, hijo de Hafsún, al gran caudillo andaluz, se alzó contra ellos, los de la Alpujarra le siguieron; todavía en 896 sus castillos pagaban tributo al emir, y en el año siguiente un ejército atravesó la comarca; mas su rebelión había de estar en auge cuando en 913 Abderrahman III logró tomar por fuerza de armas el castillo de Jubiles y los demás de allí, una vez triunfadora su política de provocar disensión entre españoles islamizados y cristianos, haciendo que, mientras aquéllos se le rindieron, éstos arrostraron la muerte, y el país volvió a sepultarse al margen de la historia.

Seis siglos casi de silencio hubieron de ser para la Alpujarra tiempos de prosperidad, desligada de las contiendas políticas; el trabajo mereció rendir su fruto con la cría de la seda, industrias, ganadería, frutas, etc., atrayendo población árabe montaraz que dió algo de lustre al país, y así brillaron sus ciudades, Jubiles, Andarax, Berja, Dalías y Boloduy, bajo los nazaríes granadinos. Así llegó el trance de la Reconquista sin alcanzarle, hasta que, a consecuencia de la toma de Baza, amaneció un día súbdita de Castilla; y si recibió en Andarax con señorío a su último rey, el desventurado Boabdil, fué por días brevísimos.

Entonces sobrevino el intento de adaptación a la sociedad cristiana, hecho patente como imposible con repulsa guerrera en 1500; firmes los moros en el cumplimiento de las capitulaciones con que se entregó Granada, que les garantizaban trato de mudéjares con plena libertad en su religión y costumbres, y empeñados los conquistadores en atraerlos a las suyas, aun por fuerza cuando la predicación y consejos no aprovechaban. La campaña del Rey Católico y las crueldades del conde de Lerín en Andarax obtuvieron el apaciguamiento de la Alpujarra y una conver-

sión ficticia; mas también acrecentar odios fomentados por el mal ejemplo, explotación y agravios de los cristianos viejos que se fueron a vivir allá, según denunciaba el arzobispo Ávalos poniéndose de parte de los moriscos.

Dóciles y resignados aguantaron ellos muchos años, comprando a buen precio el uso de su idioma, vestido y usanzas, hasta que Felipe II, acuciado por el inquisidor Espinosa, decidió quitárselo a plazo fijo. Entonces, a fines de 1568, explotó una segunda rebelión, con esperanzas de socorro por parte de los reyezuelos africanos, que no llegó nunca. Eligieron por su rey a don Fernando de Valor, el Abenhumeya de estirpe califal; quemaron las iglesias, asésinaron a clérigos y laicos cruelmente, vengándose en ellos de su forzada religión; y aunque hubo pueblos que rehuyeron alzarse, al fin el miedo a represalias y el desenfreno de la soldadesca, que a todos trataba por igual, encendió en guerra de exterminio toda la zona meridional y levantina del reino, pero centrada ferozmente en la Alpujarra. No había fortalezas donde acogerse, pues las antiguas habían sido deshechas cuando la otra guerra; pero allí sobraban peñas, desfiladeros y cuevas para huir ante el ejército castellano abandonando sus hogares, que luego eran pasto del saqueo y del incendio; pocas veces le hicieron cara, mas desde sus inaccesibles refugios espiaban cualquier descuido para caer sobre aquellos soldados, sedientos de codicia, y en ello siempre salían vencedores. Fué lucha implacable, alentada primero con esperanzas locas de recobrar lo perdido; luego, ciegos de dolor y de ira al reconocer su impotencia y el daño que ellos mismos se habían acarreado, mientras las tropas se revolvían furiosas ante aquel enemigo siempre batido sin escarmentar ni rendirse, llegando a superar a los moriscos en desenfreno y crueldades. Al cabo se les hizo imposible la vida con la destrucción de sus cosechas; pocos huyeron a Berbería; los demás fueron cazados como fieras en sus refugios, degollados a mansalva, ajusticiados o puestos al remo, y las mujeres vendidas como esclavas: no quedó uno solo de los 48.000 moriscos que vivían en la Alpujarra.

En 1572 comenzó su repoblación con gentes advenedizas de todas las comarcas españolas, extremeñas en gran parte, y asen-

tando a gallegos en las cumbres de más duro clima, al pie de Sierra Nevada. Quedaron deshabitados muchos pueblos; se retrajeron la industria y la cría de seda, cortadas las tradiciones seculares de la población indígena; allí no subsistieron del pasado sino las miserables casas de pizarra cubiertas con launa, agazapadas en las pocas vegas o escalonando las vertientes, y sin más comunicaciones, siempre a lomo, que sus vías fluviales hechas ramblas. El país mantiene la soberana magnificencia de que la dotó Naturaleza, lo demás va perdiéndose; por eso es hora de recoger algo de lo antiguo, la huella de sus moradores extinguidos, conservada en los nombres locales, como testimonio de sus hablas, que algo vale para reconocerlas. En efecto, ellos descartan toda modernidad, pues lo avanzado de la Reconquista hace que no puedan confundirse apelaciones posteriores con reliquias conservadas a través de la nomenclatura árabe, circunscrita principalmente a unidades rústicas y barrios, mientras lo primitivo afecta a los pueblos, ya revelando etimologías latinas, ya peculiaridades de estirpe desconocida. En realidad, no difieren de lo observado en las demás regiones granadinas, pero son aquí más densas y uniformes.

Sin entrar en su estudio, haremos simple relación de todo ello, prescindiendo de nombres prediales y de accidentes del suelo, valiéndonos de documentación antigua con pretensiones de exhaustiva. En primer término, lo poquísimo de clásico; luego, lo árabe ya publicado, y sobre las notas inéditas que generosamente me comunicó don Francisco J. Simonet; después, las crónicas castellanas y lo muchísimo de datos subsistentes en los archivos de Granada: libros de la repoblación, en el de Hacienda; apeos de la renta de Habices, en el Eclesiástico; erección de parroquias, en el de la Catedral; repartos de tributación y expedientes sobre moriscos, en el de la Alhambra; deslindes, en el Municipal, con algo más en los de Madrid y en historias locales. Todo ello, en lo que toca a la Alpujarra, viene aquí presentado sumariamente, reservando la totalidad para el trabajo que prepara don Isidro de las Cajigas sobre estos mismos materiales, y sin corrección alguna respecto de como los nombres geográficos aparecen transcritos, salvo elegir entre las variantes, aunque salten

a la vista incorrecciones en los árabes. Una labor secundaria versará sobre la explicación de todos estos nombres, sus etimologías y concordancias, en vías de aclarar nuestros antiguos lenguajes.

La Alpujarra aparece por primera vez citada en la crónica de Abenhayán y en el Bayán Almógrib, a propósito de las susodichas campañas. Ambos textos ofrecen la forma Buxaira (بشيرة), que puede colacionarse fonéticamente con la Pukialia (Πουκιλία) de Tolomeo, sin intento de concordancia geográfica, y una posible explicación mediante el *pugium* latino, del que salen nuestros *puig*, *pujar*, etc., en acepción de cosa elevada. Después tenemos en Abenaljatib la forma Buxarra (بشرة - يشارة) y también su plural árabe Albuxarrat (البشارات), que aplicó el Idrisi a una comarca de Jaén, quizá por error de informes, así como para el Dimixquí era la sierra dorsal de la Península. En el relato de la expedición de Alfonso el Batallador, año 1126, corresponde a la comarca de Salobreña, que tal vez entonces formaba parte de la Alpujarra. Por fin, las relaciones árabes de cuando la Reconquista dan la forma actual exacta (البشرة), y en los textos castellanos, desde la crónica de Juan II en 1432, suena en singular o en plural indistintamente, como hasta el día; mas la forma singular se impone con preferencia, según reconoció Alarcón.

Su amplitud como unidad geográfica está bien definida, pues abarca todo el territorio comprendido al sur de la sierra más elevada del occidente europeo, la Nevada; dicha en árabe جبل شلير, traducido por sierra Solera, y correspondiente al *Silurus* de Avieno y *Solorius mons* de Plinio. Su límite meridional es la costa del Mediterráneo, entre los cabos Sacratif y de las Entinas, abarcando unos 80 quilómetros de E. a O. y 30 de N. a S., en lo que se incluyen otros tres macizos de sierras sobre la costa: al occidente, las de Lújar y Contraviesa juntas, y a levante, algo arredrada, la de Gádor, que permite playa y campos a ras del mar, mientras el resto es todo laderas y barrancos en formidable laberinto de encrucijadas, entremedias de tres ríos, torrentes más

bien y ramblas secas en lo más del año, que forman tal cual remanso, como vegas, donde la vegetación surge frondosa, resguardada por las sierras que las rodean. Dichos ríos son: el Grande de Cádiar, que sale por occidente para desembocar en las playas de Motril; el Grande de Adra, que corre de norte a sur hasta cerca de esta ciudad, y el de Andarax, que va hacia oriente tributando en el de Almería. Límite de la Alpujarra por este lado es la caída de las sierras Nevada y de Gádor, frente a Mondújar, sobre la margen del río de Gérgal a la parte septentrional, y una derivación de la sierra de Gádor que alcanza a la punta de las Entinas. A poniente quedan fuera de ella el valle de Lecrín y la sierra de las Guájaras, pasando sus linderos con el término de Motril por la cumbre de la sierra de Lújar, que muere en el cabo Sacratif, y desagua más allá el río de Cádiar con nombre de Guadalfeo. Sobre su margen derecha avanza una última estribación de la Sierra Nevada, dejando estrecha salida a la vega de Órgiba, y allí fenece la Alpujarra; pero antes abarcó a Lanjarón, protegida desde el camino de Granada por el barranco de Tablate con su puente famosa, puerta natural de la Alpujarra.

Dentro de estos límites, el primer dato de su organización social lo trae Abenaljatib, refiriéndose a un autor del siglo XII, que enumera los treinta y tres distritos o climas en que se dividía el reino de Granada. Figuran entre ellos, a nuestro propósito, el clima de Buxarra de los Benihassán, con las plazas fuertes de Berja, Adra, Alcolea, Xubiles y Dalía; el de Ferreira, con las de Órgiba, Lancharón y Andarax, y el de Orx de Cais, con los de Marxena, Mondújar y Bolodud; mas probablemente han de trocarse Xubiles y Andarax para obtener unidad geográfica en cada territorio. Su posición relativa es de centro, poniente y levante, correspondiendo la denominación de Buxarra al sector central; mas como alcanzaba a Poqueira, según otro pasaje de Abenaljatib, y a Xubiles, según el Bayán, es presumible la absorción, dentro de ella, del clima de Ferreira, y que se prolongaba por Lanjarón y hasta el litoral de Salobreña. Asimismo, resulta Mondújar segregada en la extremidad oriental, como dependiente de Almería, y así es lo razonable. Queda, pues, circuns-

crita en definitiva la Alpujarra a toda la región que domina Sierra Nevada hacia el mediodía.

Cuando sobrevino la Reconquista aparece subdividida en tahas (طاعة), palabra árabe que significa distrito sujeto a un alcaide o gobernador; porque, según Mármol, eran sus pobladores gente tan bárbara, indómita y soberbia, que apenas los reyes moros podían entenderse con ella, y para dominarla fué primero confiado su gobierno a los mismos naturales con título de alcaldes y con residencia en castillos; pero, una vez logrado, se les sustituyó por jefes granadinos y gente de guerra a sus órdenes.

Dichas tahas se denominaron de Órgiba, Poqueira, Ferreira, Xubiles, Andarax, Lúchar, Marxena y Bolóduy, enfiladas de poniente a oriente, y al sur de ellas, aguas vertientes al mar, las de Çuhéyel, Çéhel, Berja y Dalías. En amplitud y población resultaban muy dispares, llegando el número de sus alcarías a unas 165, divididas, excepto las muy pequeñas, en barrios separados entre sí, ya porque la configuración del terreno así lo exigiera, ya por antipatías de raza o rivalidad entre vecinos. Hubo pueblos abandonados a poco de la Reconquista, especialmente a causa de pasarse a Berbería, con licencia o sin ella, muchos de sus habitantes huyendo; pero, más en grande y metódicamente cuando la repoblación, por escasez de colonos y pobreza de recursos, que la destrucción del caserío y tanto estrago acarrear. Pocos, sin embargo, han fenecido enteramente, quedando reducidos a cortijos muchos de ellos, o bien salvado su nombre en designaciones locales, y todavía una exploración minuciosa del país haría completar estos datos.

Taba de Órgiba.

Su capital, de este nombre, la cita como plaza fuerte Aben-aljatib (حصن ارجبة); está en medio de un llano donde confluyen el río Grande de Cádiar y el Chico, que baja directamente de Sierra Nevada; en sentido contrario, o sea al sur, queda hacia Jubiles el puerto de Jubileyn, junto a un arroyo que separa las

sierras de Lújar y Contraviesa. *Órgiba* se repartía en cuatro barrios algo apartados, de los que *Albaçete* era el principal, y aun absorbía con su nombre a la villa; los otros eran *Miçela* o *Neçila*, también con iglesia que fué mezquita, como siempre, *Almizda*, con una rábita, y *Loçoya*. Otra y un çoco había en el pago de *Harataçoaynas*, otra en *Haratabenhelid* y un macáber en *Harataxícar*, donde quedaba arruinada la que fué mezquita mayor de moros. Además, se incluyó en su término el de *Tíxola*, ya despoblada, y tuvo para su defensa una torre fuerte, refugio de los cristianos viejos cuando la rebelión, que ya no existe.

Cerca, en la misma vega, estaban: a un tiro de arcabuz, *Beniçalte*, hoy caserío; *Sortes*, a la misma distancia, despoblada; *Pago*, a un cuarto de legua, cuyo nombre conserva un cerrillo, y *Beniçied*, a media legua, también despoblada, con dos barrios. Ya en la vertiente de la sierra, al norte, subsiste *Bayaca* o *Bayárcal*, cuya mezquita de Fano fué hecha iglesia, y tenía una rábita; pero su anejo *Haratalbachín* queda reducido a barrio; más arriba *Carataunas* y *Soportúxar*, en dos barrios separados por un arroyo; hacia poniente y aun más en alto está *Cáñar*, antes apellidada El Gébel o *Cáñar la Alta*, con su anejo de *Cáñar el Fegi* o la *Baja* o simplemente *El Fex*, que era mansión ruin de carboneros, y se le agregaron *Bárxal*, ya despoblada, y *Besquerina*, simple corrijo, con rábita, que fué del duque de Sesa, como toda esta taha, cedida primero a los hijos cristianizados de *Abulhacén* y la *Çoraya*, y recobrada por los Reyes Católicos cuando la primera rebelión.

Taba de Poqueira.

Es un valle por bajo del pico de Sierra Nevada que llaman *Beleya* o *Veleta*, en comunicación con los pueblos anteriores por el llano de *Alfaxarali*. Su nombre lo trae *Abenaljatib* (بقيرة) en una de sus biografías, y lo pueblan las alcarías de *Capileyra*, *Bubión*, *Pampaneyra*, con su anejo *Beniozmín*, despoblado, y

Alguazta, reducida a cortijo, que tuvo en su término el lugar de Alharila, con gima, rábita y macáber, y otro llamado Benizéyt o Benexit, con su gima.

Taba de Ferreira.

A levante de la anterior, separadas entre sí por una serreta, donde quedan vestigios de castillo, y por el barranco de la Sangre, sufre menos ingrato clima. Como distrito (اقليم فريدة) mucho más amplio la cita Abenaljatib, según va dicho, y su capital, con categoría de villa, es *Pitras* o Pitres, repartida en tres barrios poco distantes; dotado de rábita y macáber cada uno, con nombres de El Çijar o Çigar, Beneuz y Haratalayni. Muy cerea quedó despoblada *Aylacár*, y subsiste como aldea otra *Capileyra*, con rábita de Mundir; también, *Ferreyrola* con su anejo *Haratalbeytar* y cerro de Alhizán; *Meçina de Ferreyra* ha sido absorbida por uno de sus tres barrios, llamado Fondonares o *Fondales*, que tenía una rábita del Azeuia o la Zubia; en Mecina, una rábita Algorfa y otra en Haratalkeyen. Más importancia tuvo Pórticos o *Pórtugos*, con su anejo de *Alauxar* o El Laujar, donde había rábita; otro barrio era el Mahdin y otro Haratarraya o Atarrache; cuevas y cortijos, en el Deyre, y un castillejo en la Escaleruela sobre peñas. Finalmente, *Busquístar*, con rábitas en el Fex y en la Hauia y dos barrios.

Taba de Jubiles.

Ya sabemos que la fortaleza de *Subiles* o Xubiles (حصن شيبيلش), citada en el Bayán, la conquistó Abderrahman III en 913 contra los parciales de Abenhafsún, constituyendo un memorable triunfo; también la citan el Razí y Abenaljatib (حصن شبالش), que elogia sus sederías primorosas y sus muebles. Rebe-

lada en 1500, la reconquistó el rey Católico y mandó destruir-la, mas aun quedan visibles sus ruinas sobre unas peñas que dominan la población, dividida en dos barrios, aunque pequeña. Mucha más importancia alcanzó *Cádiar*, con título de villa, cuyos barrios se nombran *Alhajar* o *Haratalahax*, con su baño; *Haratachox*, con el fuerte o *alhiçán*; *Haratalçamara*, con *rábita*; *Haratalçoco*, con mezquita y *rábita*; *Hopra* y *Alcudia*, con otra *rábita*. Anejos suyos, el *Pórtel*, citado en escritura árabe (البرتال), cuyo nombre mantiene una rambla, y *Albáyar*, hoy cortijo, ambos con su *rábita*. A poniente, *Lobras* con su barrio de *Ala-gena*; cerca *Nieles* y *Cástaras*, dividida en tres barrios: el alto, con su *macáber* de *Almojaybaha*; el de en medio, con su iglesia, que fué gima *Alquibir*, y el bajo, que será el *Haratalnajar*, con su *macáber* de *Almorayar*. Más retirada, *Notaes*, cuyos tres barrios se apellidaban *Capileyra*, con iglesia, antes gima; *El Feyx Arat-alguazil*, con *rábita*, y *Corquilas*; otra *rábita* en *Chauzecanilo* y *macáberes* en *Chupina* y *El Garça*. Al norte, *Narila*, con barrios de *El Xia* y *Haratandon*, con *rábita*, y otra en *El Demna*. *Timen* tuvo, dominándola, un castillo, la *rábita* *Alayón* y el lugarejo despoblado de *Albaida*. *Yátor* tenía dos *rábitas*, y *Yexen* o *Yegen* se distribuía en tres barrios: de la Iglesia-mezquita, de *Layçar* y de *Haratalçiba*, llamados luego de *Alguaziles* y del *Çurdo*; y tenía su fuerte o *alhiçán*.

Lo más alto de la taha es terreno fragosísimo lleno de cuevas, y entre ellas una, en la sierra del *Huzum*, es donde fué muerto *Abenabó*. Allí se alinean pueblos de gran notoriedad: en primer término, *Bérchul* (برجول), citado en escrituras árabes, o los *Bérchules*, pues en realidad era una agregación de alcarías independientes. La inferior decíase *Alcuta* o *Aynalcuta* y se subdividía en barrios con *rábita*; *Haratayahi* o *Haratabiahyt*, *Harat-abenhelil*, *Haratabenzecrí* con fuente, *Alcudia*, *Alguazil*, *Haratal-faguara* con sus casas de la *Alcaçaba*, *Haratalmacia*, *Haratalayn* con fuente, *Haratazied* y además un *macáber* en *Toronchit*. Seguía más en alto el lugar de *Alcuxurio* o *Cuxurio*, con sus *rábitas* de *El Zocac*, de *Haratabuleyla* y de *Haratalhadid*; ya en lo más cabero hacia la sierra, *Purchenas*, con su mezquita cubierta de lo-

sas y sin torre. Aun se cita como pueblo *Alfonayra*, quizá en el pago de Onayra; también, unos cimientos en lo más alto del pago de Marcola, que se decía ser de castillo de tiempo de gentiles.

Mayor aún era *Meçina Abenbarón* o de Buenbarón, donde se contaban ocho barrios. Al más bajo, considerado como lugar exento, llamaban *Godco*, y se citan sus rábitas de Haratalaym, Abenfarax y Abenahiel; otros barrios con rábitas eran Aben-yexen, Arrauda, Alozara, El Lauxar, Algayda, Abogayd, Ataraf y Abohidar; también Haratamacra. Hay referencias de su gima y del hiçán, y una mención especial del término exento de Montenegro o Montenegro, con su cortijo de Alguixar, propiedad de Abenabó, «el tirano que se hizo reyecillo» y era vecino de Mecina.

Válor es el más oriental de los pueblos de la taha, citado, al parecer, en escritura árabe (قرية بالور), y tenía unos diez barrios, algunos de ellos bien apartados, que eran: en el lugar bajo, El Portel, Haratalguazil con iglesia y rábita, Haratabençabaha, Almaçanit, Haratalterrelo, Haratabenali y el pequeño de Coguyar; en el lugar alto, Haratalçoco, con iglesia y la rábita de Haratalhadid; El Laujar, con otra rábita; Guaviar, con gima y rábita, y por anejo el lugar de *Viñas*, con su gima también. Otras rábitas se cuentan en Alcudia, Harabcotolon, Abocaçera, Alzeguia, El Cohe, Alcarma y El Buñal, y además varios macáberes. *Válor* era la patria y solar de don Hernando de Córdoba y de Valor, criado del marqués de Mondéjar y regidor de Granada, que fué luego primer reyezuelo de los moriscos con nombre de Abenhumeya.

Todavía mucho más arriba, y tanto que es acaso el pueblo más elevado de la Europa occidental, a 1.500 m. de altura, está *Trevélez* con tres barrios apartados: el alto, que llamaban Haratabenxerra, con rábita; el de en medio, Mituet, con iglesia y macáber, y el bajo, Harayçel. Aquí se descubrió la más antigua inscripción mozárabe conocida y de bárbara talla, donde se lee: «regnante Mammet regem sarracenorum Floresindus diaconus fecit hanc scribta». Data, pues, de entre 852 y 886 de la Era cristiana. Cae Trévez bajo el pico de Mulhacén, el más alto de

nuestra sierra, y hacia levante se la atraviesa por el puerto de Loh o Lob o del Rexón, yendo a dar en el Çenete de Guadix a la parte contraria.

Taha de Ugíjar.

Está en medio de la Alpujarra, en estrecha ligazón con la de Jubiles y abierta en cierto modo hacia el sur, donde vierte sus aguas el río Grande de Adra, que riega ambas tahas; pero cortada en esta dirección por la taha de Berja. Su capital, *Ugíjar*, citada por Abenaljatib y en escrituras (أجيجر), está en una pequeña vega, repitiendo el caso de Órgiba y, como en ésta, su barrio principal se impuso a veces, llamándola *Albacete* de Ugíjar. Su categoría de villa le atrajo preeminencia eclesiástica, más una Audiencia y alcalde mayor con jurisdicción sobre toda la Alpujarra, bien a desgana de los moriscos. En su barrio de El Çoco o Alçoco estaban la plaza, la iglesia y unos baños; en El Barval, una rábita con su torre; en el de El Alguazil, la rábita Abencey; otras en los de Haratalhadid y Çocaquechircal; cerca, la rambla de Burburon.

Fué anejo suyo hacia poniente *Yunqueyra* o Inqueyra, hoy cortijo; hacia oriente, sobre el río, están Locaynina o *Lucaynena*; *Darrícal*, con una torrecilla, cuatro barrios y rábitas en los de Haratalnaçara y Harataxemez; pero *Escariantes*, alcaría citada por Abenaljatib (اشكريانتش), en donde fué aclamado rey Abenhud en 1228, se despobló, quedando su nombre en un tajo. Hacia el norte de Ugíjar se asienta Incherín o *Cberín*, con un castillejo, y se le agregó otro *Yunqueira* o Unqueira, hoy caserío. Más arriba está Pixena o *Picena* (بشانة), con castillo arruinado, barrio y rábita de Benozmín; y otro, como anejo suyo, se decía Albaidores, a la parte baja. Muy cerca, Alaroles o *Laroles* (اللولش), al que se incorporaron *Unduron* o Donduron y *Xopron* o Sópror, de los que subsisten vestigios con sus nombres. A poniente, *Mayrena*, que tenía una rábita y macáber en Haratalnaçara; se le agregó *Xúbar*, con un castillejo llamado el

hiçán, y hoy es cortijada; también *Almóçeta*, perdida; *Alfex* o El Fex, con dos barrios y rábita, hoy cortijo, y Trechilena o *Tarchelina*, hoy cortijo de Carchelina. Más a poniente, *Meçina de Alfahar*, donde se alude a su gima y una rábita en la alcaría baja, con su anejo *Turrillas* o Torrillas, defendido por un castillo, y hoy cortijada; por fin, Nechit o *Nechite* (قرية النجيط), dividida en tres barrios, llamado Castalda uno de ellos; otro, La Zubia, con rábita; otra y macáber en el de Abençelin, y solar de rábita en Haraddala. Su pequeña iglesia, a modo de mezquita de moros, tenía tres naves, techo de losas y terrado, sin torre, y en su patiecillo un naranjo.

Aquí termina la taha tocando con Válor, así como hacia levante Picena linda con la de Andarax, mediando el camino que sube al puerto de la Ragua o Rauah, cuyo nombre árabe consigna cierta escritura (باب الرواج), por donde se atraviesa la Sierra, dando directamente en Huéneja.

Taba de Çueyhel.

Antes de seguir por el interior de la Alpujarra, dentro ya de la moderna provincia de Almería, es preferible recorrer la vertiente meridional, a partir del confín de poniente, donde comienza la sierra de Lúxar o Lújar, antes llamada de Buxol, dominando la costa. Aquello era la taha del Çéhel chico; más propiamente expresada por el diminutivo árabe, Çueyhel, con variantes de Çuhehal o Çuheyel, que significa «la costa pequeña», según lo consigna una escritura (السويحل).

En su cumbre están Lúxat o Lújar, citada por Abenalfaradí (الاشات), que dió su nombre a la sierra; Lúliar, despoblado, como también *Ubrite*; *Rubite* o Rubrit, *Faráxenit*, citado en árabe (قرية فرخشنيط) hoy Fregenite, y *Uliar* u *Oliar*. Descendiendo a la costa, están *Xolúcar* (شلوقر) con los despoblados de Xona, Calonca y Parila; la *Garnatilla* alta y baja; *Gualchos* (ولجش) el nuevo, y el viejo, arruinado; Arrayhana, de que sub-

siste una torre costera; Sayena o Jayena, también abandonada, junto a *Castil de Ferro*, castillo muy nombrado desde la Reconquista, pero se le voló en 1837, y le corresponde el مرسى الفروح del Idrisí, así como Jayena pudo sobrevivir al منت فاية de Abenhayán.

Volviendo a la sierra y traspuesta la angostura del Jubileyn, descende hacia norte el río de *Alcáçar* con la alcaría del mismo nombre, *Berxix* o Bargís, hoy cortijos, y *Alfate* o El Faz, despoblada. Ellas componen una pequeña taha, التاهة Jubéyel, medianera entre las sierras de Lújar y Contraviesa, que figura en escrituras y en las capitulaciones de 1491 (الجبيل - الجبيل), cedida con Órgiba a los Infantes de Granada.

Taba del Çebel.

Se apellidaba Grande por su amplitud respecto de la anterior, y ocupa toda la sierra de la Contraviesa hasta el mar, sin playas ni más acceso que el breve río de Albuñol, cuya boca defendía el castillo de *La Rábita*, flanqueado por las torres costeras de Belicena o Melicena, citada por el Idrisí (بليسانة), Alcautor o Cautor y Cambriles, hacia Castil de Ferro. Metido en un barranco está *Albuñol* o El Buñol, cabeza de la taha, cuyo castillo, que sería el de La Rábita, ganó el rey Católico, en 1500, a los moriscos sublevados, y cerca está la famosa cueva de los Murciélagos, cuyos vestigios de prehistoria alcanzan gran prestigio, si bien malogrados por la excesiva buena fe de su descubridor. En las cumbres surgen *Sorbilán* y *Polopos*; más altas, *Albondón*, no citada en lo antiguo, *Foronón* o *Alforonón* y *Bordemarela* o *Bordomarela*. En la vertiente septentrional, *Torbiscón*, quizá el عريقون de Abenhayán, mal leído, y más allá, traspasado el río de Cádiar, *Almexíxar*, que sorprende no estuviese incluída en la taha de Jubiles. A la parte oriental, ya dentro de la cuenca del río de Adra y muy en alto, se mantienen *Turón*, *Murtas* con dos barrios, *Meçina Tédel* o Mecinilla, *Pino*, que es cortijo,

como también *Détrar* o Diétar; cerca de *Coxáyar*, está el arruinado castillo de Xiliana o Juliana, y, lindante con Ugíjar, *Xorayrata* o *Jorairátar*.

Taba de Berja.

Termina el Céhel con la sierra de Contraviesa, que deja paso hacia levante al río Grande de Adra; frente a ella vuelve a erguirse el suelo con la sierra Alhamilla, espolón de la de Gádor sobre la costa, y allí se asienta *Berja*, a orillas del río Chico, afluente del Grande. La citan como plaza fuerte (حصن برجة) los geógrafos y cronistas árabes, a partir del Razí, con sobre-nombre de los Benihassán, que poblarían en ella (بني حسان); pero desde antes créese reconocerla en la VERGI donde murió Tesifonte, uno de los siete varones apostólicos enviados desde Roma para evangelizar la Andalucía. Pudiera atribuírsele aún la moneda de Sisebuto acuñada en BERGIO, y no se olviden las BÉRGULA y VERGILIA bastitanas (Βέργουλα — Θύεργιλία) citadas por Tolomeo.

Aquí en Berja se extremó la tendencia disgregadora de la población alpujarreña, pues se constituye por agregación de pueblos, muy distanciados algunos, con sus barrios respectivos, dispersos en la vertiente occidental de la Alhamilla. El más céntrico era el del Çoco, con su jima Alcadim y la plaza. En torno, *Pago*, *Capileyra*, *Rigualte*, *Beneaxín*, que tomó nombre de la susodicha familia; *Quibdique* o Alcaudic, con su barrio de *Xareea*, *Xulbina*, *Çumenátolo* o Çuméntolo, cuyo nombre árabe (قرية بشمهاالة) parece revelar una escritura; y Pixnela. De *Ríochico*, dependían Moalex, Xeuçín o Jebecín, *Aynechit* y *Acolos*, quizá el Alcolaya o Alcobra de otros documentos. Por separado, *Ilar*, *Castala* y por fin *Benínar*, subsistente muy al norte, con dos barrios y rabitilla en el cerro de Perchina, alcaría ya lindera con la taha de Ugíjar. Hacia el sur se despoblaron *Marbella*, *Salobra*, *Ordia* y quizá un *Agnite*, acercándose a la Alquería de Adra o *Adra la Vieja*, que merece distinción especial.

Aquí fué la ciudad más nombrada de esta región, la ÁBDERA fenicia, ya citada por Artemidoro y todos los geógrafos clásicos; la que acuñó monedas con figuras de un templo, delfines y atunes, leyenda púnica o latina y hasta la efigie de Tiberio con iguales representaciones. Y acreditan el mantenimiento de culto bajo los romanos el haber allí varias inscripciones alusivas a la clase sacerdotal, entre otros epitafios insignificantes, excepto el de la niña judía Salomónula. Bajo los árabes, Adra es citada por el Idrisí (قرية عذرة), y su río por Almacarí (وادي عذراء); ya queda muy alejada del mar, que sigue retirándose, por lo que la reina doña Juana mandó trasladar su población más al sur en 1505, con categoría de villa fortificada y nombre de *Adra la Nueva*, subsistiendo la vieja como alquería suya. A su castillo llamaban la Alcazaba y tenía dos barrios, Alcaría y Alcudia. En la costa, hacia la Rábita, quedan las torres de Guarca y Guaynos; hacia oriente, la de Alhamilla.

Taba de Dalías.

Es el llano que se extiende al sur de la sierra de Gádor hasta el mar, sin casi más población hoy que su capital, Dalía o *Dalías* (دلایة), citada por el Idrisí y Abenaljatib con nombre árabe que sustituye al clásico, enteramente perdido y mal localizado hasta tiempos recientes. En efecto, al sur de la moderna población, en el campo de Dalías, se descubren con frecuencia vestigios de gran ciudad romana, con inscripciones conmemorativas en que figura el municipio Murgitano, comprobando ser aquí el asiento de aquella MURGI, citada por los geógrafos clásicos y en especial por Plinio, como límite meridional entre las dos Españas, Citerior y Ulterior, y oriental de la Bética. Quedaba, pues, dentro de ésta, la Alpujarra, quizá íntegra, con la Sierra Nevada; seguía hacia norte la línea divisoria, dejando a la derecha el Marquesado del Cenete con Guadix, y a la izquierda lo demás del territorio granadino, con las cuencas del Jenil y Guadajoz,

hasta cruzar el Guadalquivir, entre el Salado y el Guadalbullón, al este de Andújar: así han de corregirse los mapas de Hübner.

Por su parte, Dalías abarcaba lugares dispersos, con nombres de *Ambroz*, al que se referirá la «rábita Amrús» (رَابِطَةُ امْرُوس), citada por Abenaljatib, y comprendía los barrios o alcarías de Almovara y El Marge; *Albiçán*, donde estaba una gran torre fuerte; *Çelín*, *Almeçete* y *Odba* o Códbar. En la costa, el castillo llamado de las Roquetas fué volado por los ingleses en la guerra de la Independencia, y está entre la torre de Belerma o Malerba y la punta y torre de las Entinas, límite de la jurisdicción de Granada y de la Bética, según va dicho.

Taba de Andarax.

Al norte de la sierra de Gádor las aguas vierten hacia levante por el río de Andarax, que afluye al de Almería, como ya sabemos, quedando dentro de su provincia esta taha, con más Lucainena y Darrícal, y las de Berja y Dalías. *Andarax* la citan Abenhayán y luego Abulfeda y Abenaljatib (حصن اندرش) como castillo, tomado por el conde de Lerín cuando el primer alzamiento, y allí residió Boabdil desde que salió de Granada. Están esparcidos sus barrios en un llano (البسيط), y ellos eclipsaron el nombre antiguo, más que en Berja y en definitiva, de suerte que ya sólo aparece *Laujar* como villa. Antes se llamó *Alauxar*, citada por Abenaljatib y en escrituras (اللوچار - اللوجر), y a su lado *Albiçán*, que tomó nombre de la destruída fortaleza; dentro de ella había una gima, de cincuenta por cuarenta pies, y allí mismo las rábitas de Alcafa, Alnaxu, Alcanaguid y Alçatar. En el mismo barrio estaban la mezquita mayor, que medía noventa y dos por sesenta pies, las rábitas de Abenzegui, Alcana y Alcántara, y un baño. En *Alauxar* estaba el çoco o plaza con su rábita, y distanciadas las de Aljebina, Abçerratal, Alacaba Tarruz, Alocab, Almahdana y El Jeuherí y el solar de la gima Alcadín, que medía cuarenta y tres por quince pies, datos que acreditan la magnitud y ostentación de la villa.

Se le anejaron las alcarías cercanas de El *Camaçín*, con su gima, citada por Abenaljatib (القموسين) y en escrituras (القمسین); *Formica* u *Hormica* (قرية ارميقة), con otra gima y rábitas Jeza y Jazeyla. Desviada y grande era *Codba* (قرية فطبة) con su gima y barrio y rábita del Coreyel; pero cambió su nombre por el de *Presidio* cuando la rebelión. A oriente, *Alfondón* (قرية الفندون) o El Fondón, con barrios alto y bajo y rábitas de Xoayb, Alajena y de Alcántara; a pocos pasos *Abençueyt* o Abenzuete, con su mezquita, ya perdida, y *Beneaçid* (قرية بني يزيد), que subsiste.

Hacia poniente se agrupan Alcolaya o *Aleolea* (القلعة), compuesta de cinco barrios desviados: Haulin, El Fondón, Harat-alheulo, Xocanes o Socanes y de Abenomar, con sus mezquitas y rábitas correspondientes. Se le anejó *Guarros* (ورش), hoy cortijada, con su barrio de La Çahara (جبل الصخرة), despoblado de antiguo. Más al norte y muy grande, *Paterna* (بطرنة), con sus cuatro barrios, desviados también, como alcarías, y eran *Alcudia*, que abarcaba el Çoco y el Hicán, donde estaba la iglesia, Aybuxmud con fuente y la rábita de la Piedra; Harayçehel, con otra; Haratbenihçaly o Haratbenhial, con la del Çerçelí, y Almeçed con otra. Separadas, *Haratalguazil* (حارة الوزير), *Haratabenmuça* (حارة بنى موسى) y *Haratalbolot* (قرية البلوط). Más a poniente y alta, *Bayárcal* (بيركل), con su barrio separado de Haratabuleyen o Haratalborrica con rábita, y se le anejó *Íniça* (قرية انيسة), hoy cortijada, con mezquita, rábita en Daralçofa y otra y casas en el pago de Nieves; también, un castillo que partía términos hacia Paterna. Siguiendo por la sierra se alcanza el puerto de Güévi-jar con caída hacia Fiñana.

Taha de Lúchar.

Su nombre en árabe lo traen Abenaljatib y algunas escrituras, con variantes (اليجتر - اللجتر - اليجر) que dan como primordial de *Lúchar*, un Al-luchtar, y se aplicó a la taha solamente.

Su población mayor era *Canxáyar* (قنجاير), con tres barrios: el de en medio, Jeninalcáder y bajo, y tenía cerca el lugar de Alcayra o *Alcora*, despoblado desde el terremoto de 1522, pero queda su nombre; también los de *Nieles* (نيالش) y *Bulineba* o *Molineba*, cercanos a *Padules* (بنولش), que subsiste hacia poniente, y se le agregó *Autura* (ابطورة) como barrio suyo. *Abogoráyar* o *Bogoraya* es hoy cortijo entre Almoçata o *Almóçita*, (الموسطة) y *Beyres* (بيرش) con su barrio de El Zambrón y cerca un castillejo. Finalmente, *Obáñez* (احانش), antigua capital de la taha, ya en la sierra, donde pereció de hambre con su gente el conde de Lerín, cercado y acosado por los moros cuando la primera rebelión, en desquite de su crueldad en Andarax, volando con pólvora su mezquita con todas las mujeres y niños de la comarca refugiados en ella.

Taba de Marchena.

Su primera mención es de Abenhayán (حصن مرشانة) como fortaleza; primero se transcribió por *Margena*, de la que subsisten ruinas y unos cortijos con su nombre cerca de *Gúéçija* (واسجة). Próximas, hacia oriente, *Terque* (ترك), *Alicún* (لقنف), *Alhama*, apellidada la Seca (الحمة أو الحمة), *Alhabia* (الخاوية) y *Sodúx* o El Soduz (السدوش). A la parte contraria, *Abentarique* o *Bentarique* (بنى طارق), *Illar* (قرية اللير), *Estincion* o *Instincion* (استنساهم) y *Rágol* (قرية راغل), alcarías de que tenemos los nombres en escrituras árabes, y todas ellas subsisten; pero nada sabemos de sus particularidades topográficas, por faltar los apeos de Habices y libros de población correspondientes.

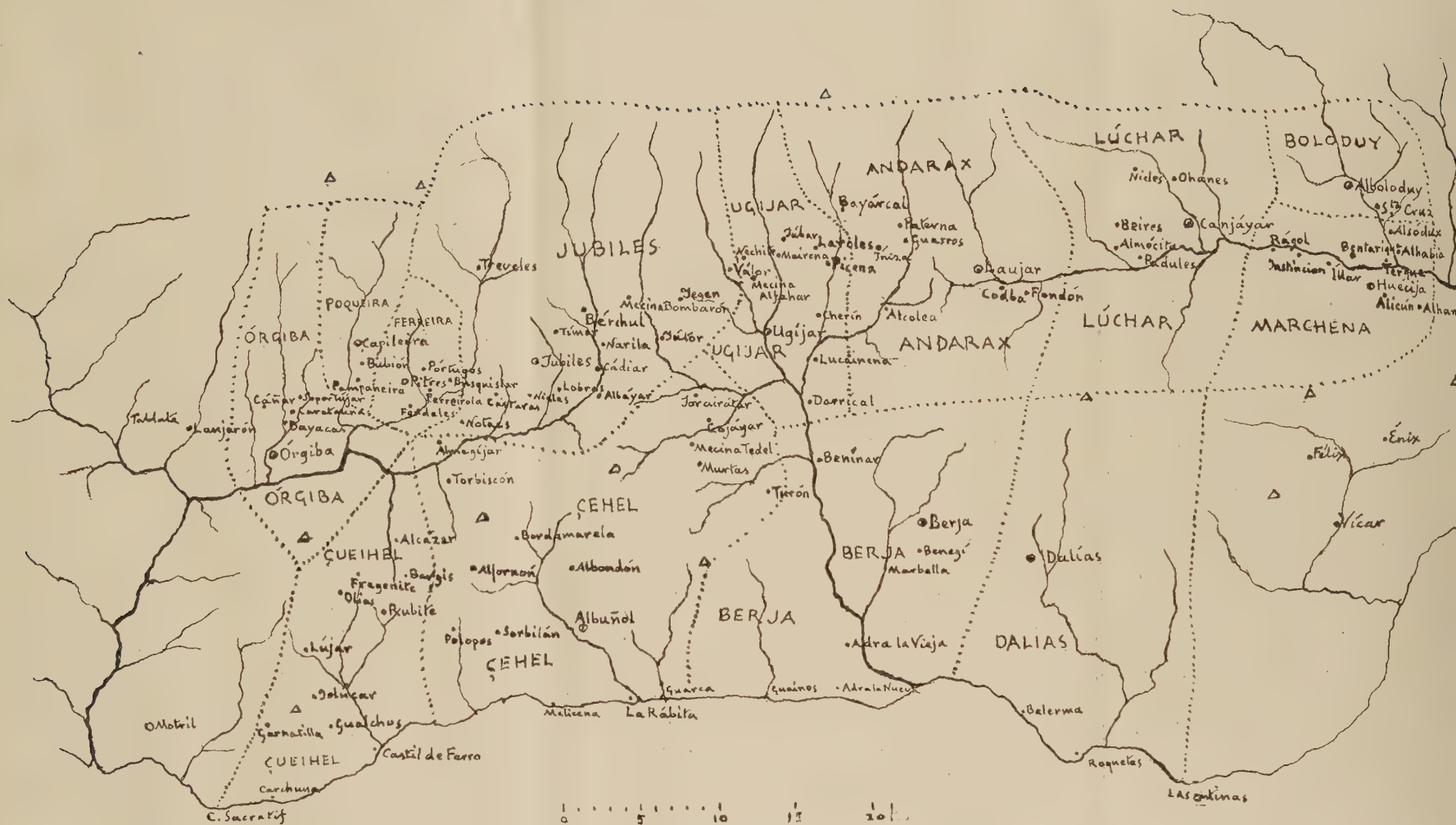
Taba de Boloduy.

La Alpujarra termina, como ya sabemos, al paso del río de Andarax, donde afluye la rambla que baja desde Gérgal, por el norte, y la caída de la sierra de Gádor bordeando dicho río, que ya toma nombre de Almería; y es Mondújar el castillo que, opuesto a la Alpujarra, le dificultaba salida. A su vez, la defendían el de Marxena, ya aludido, y éste de *Bolodud*, como se le llama en árabe (حصن بلدود), citado por el Idrisi.

Antes de llegar a dicho límite, al norte de la taha de Marchena ya no hay Sierra Nevada: ésta acaba en la de Montenegro, dejando paso al río de Güéneja, que con varios nombres, desde el Cenete viene a desaguar en el de Andarax junto a dicha fortaleza de Marxena, en un pequeño valle que es la taha de Boloduy, camino antiguo de Almería a Granada, recorrido por el Idrisi, que nombra su castillo, arruinado ya, entregado, con aquel otro, por el rey Zagal, en virtud del tratado de Baza, y recuperados ambos por Boabdil en 1490: último conato de reacción suya frente a los Reyes Católicos. Hoy subsiste a su lado la villa de *Alboloduy*, que absorbió los demás pueblos de la taha, reducidos a cortijadas, excepto el único de estirpe cristiana en toda la Alpujarra, que se llama Santacruz.

La antigua villa comprimió su nombre en *Albiçán*, con barrios de La Xarea y Alcáçar; a su lado, la *Alcoçáyar* del Idrisi (حصن القصير) era como castillejo adjunto; por debajo, *Ruchulos* o Rochuelos (رشتولش), *Haratalgima*, donde estaría la mezquita consagrada con título de *Santa Cruz*, y *Bilimbín* o Belenbín (بلنبن); muy lejos, al norte, fuera ya del territorio alpujarreño, *Alcubilla* (قرية قبالش) y *Aulago* (اورقة).

MANUEL GÓMEZ-MORENO.



Mapa de la Alpujarra, con su repartición en tahas.

HUNAYN TRADUCIDO AL LATÍN
POR IBN DĀWŪD Y DOMINGO GUNDISALVO

ENTRE las obras de Avicena impresas por Bonetus Locatellus (Venecia 1508), preparadas y corregidas, con todo el esfuerzo que podían entonces desplegar la ciencia y el arte, por los Canónigos Regulares de San Agustín, encontramos en el f^o 37^{ra} estos títulos:

Incipit liber Avic(enne) De celo et mundo. — Collectiones expositionum ab antiquis grecis in libro Aristotelis De mundo qui dicitur Liber celi et mundi. Expositiones iste in .16. continentur capitulis. — Cap. I. Quod corpus perfectius est omni quantitate et quod mundus perfectior est omni corpore. — Differentia inter corpus...

Todas estas palabras nos serán necesarias en nuestra investigación, y advertimos, desde luego, que ninguna de ellas fué inventada ni añadida por los Canónigos Regulares. El manuscrito de Oxford, Merton Coll. 282, f^o 161^{ra}, nos dice esto mismo, y añade ya ahí al comienzo los títulos de todos los 16 capítulos. Y con el de Oxford coinciden otros manuscritos parisienses: París, BN., lat. 6.443; 16.082; 16.604; Mazarina 3.472, 3.473, etc.

¿Quién es el verdadero autor de este libro? ¿Dónde se halla el original árabe? Nuestra investigación encaminada, desde luego, según la orientación de la primera frase (*Incipit liber Avicenne De celo et mundo*), no obtuvo más que resultados negativos. Ninguna de las obras de Avicena, ni en los antiguos bibliógrafos musulmanes, ni en los modernos investigadores (Steinschneider, Brockelmann, etc.), lleva semejante título.

Unicamente se podría sospechar del *Secundus Naturalium*, esto es, el *fann* segundo de la segunda *jumla* del *Šifā'*, que es un comentario al de Aristóteles *De caelo et mundo*. Conocemos en árabe esta obra de Avicena (Madrid, BN., 5.008, f^{os} 97 r-115 r; Londres Or. Br. Mus. 7.500); conocemos además la traducción arábigo-latina de Juan González de Burgos¹ y su compañero Salomón (Vat. Urb. lat., 186, f^{os} 83 r-102 v), y hemos recorrido los dos textos, palabra por palabra, con el fin de anotar las deficiencias del segundo según el primero. Pues bien: en nada se parece esa parte del *Šifā'* a la obra que aquí atribuyeron los latinos a Avicena. Tal discrepancia echa por tierra el argumento de Jourdain y sus seguidores para identificar a Domingo Gundisalvo con Juan González de Burgos.

Las demás obras de Avicena no llevan en su título nada especial que engendre la sospecha de que se trata de esta obra. Sin embargo, como algunas palabras del manuscrito descrito por Itessami, II, 634³², y del manuscrito Br. Mus. 978³⁶ podrían suscitar alguna duda, hemos visto personalmente este segundo manuscrito, y agradecemos a M. Corbin la transcripción del *incipit* del segundo. El resultado es igualmente negativo.

Si el examen de la tradición silencia de este modo esta obra de Avicena, el interno tampoco apoya la atribución al filósofo de Iṣfahān. Con frecuencia, por ejemplo, se cita en esta obra a Aristóteles:

Hoc etiam manifestavit Aristoteles in libro *De auditu naturali*... (f^o 38^{rb}, 40); sicut patefecit hoc Aristoteles in .4. libro *De auditu naturali*... (f^o 40^{ra}, 9); determinatum est ab Aristotele in libro *De auditu naturali*... (f^o 40^{ra}, 48); iam patefecit hoc Aristoteles in libro *De sensu et sensato* (f^o 41^{ra}, 46); iam autem patefecit Aristoteles in libro *De sensu et sensato* et in libro *De anima*... (f^o 41^{rb}, 63); sicut Aristoteles ait in libro *De sensu et sensato*... (f^o 41^{vb}, 7); iam autem patefecit Aristoteles in libro *De sensu et sensato* (f^o 41^{vb}, 39); Similiter etiam patefecit Aristoteles in libro *De sensu et sensato* (f^o 41^{vb}, 49); iam etiam monstratum est in libro *qui est Post scientiam Naturalium* (Metaphysica)... (f^o 39^{rb}, 43).

¹ M. Alonso Alonso, S. I., *Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón*, apud AL-ANDALUS, XIV [1949], 291-319.

Mucho se puede dudar que Avicena conociese en árabe el *De sensu et sensato*, aunque de oídas le fuese conocido el nombre ¹. Como quiera que sea, cualquier lector versado en las obras de Avicena sabe que allí no se cita a Aristóteles, ni con esta frecuencia, ni con estas fórmulas, ni con esa determinación de sus obras. La fórmula aviceniana es de ordinario: *Iam dixit magister primus*, sin ulterior determinación. Por aquí, pues, también el examen interno nos lleva a un resultado negativo.

Adentrándonos más aún en este examen, nos encontramos con ideas muy distintas de las de Avicena:

Cum aliquid movetur et tempus in quo movetur est finitum, tunc motus in quo movetur in ipso tempore, finitus est, eo quod tempus comitatur motum etiam ab initio temporis et finis eius cum fine ipsius est... Si autem tempus in quo movetur celum, est finitum, sicut spacium unius dici, tunc motus qui est in eo, finitus est... (f^o 38^{ra}, 2 s). — Postquam autem verum est quod non est possibile quantitatem infinitam habere esse nec fuisse nec futuram fore, tunc iam manifestum est, quia quantitas celi in suo tempore et in sua essentia terminata est et initium habet (f^o 38^{rb}, 20). Amplius autem postquam manifestum est quod non est possibile quantitatem infinitam habere esse vel fuisse vel futuram fore, tunc quoque manifestum est quod quantitas celi in suo tempore et sua essentia finita est (f^o 38^{rb}, 32 s.).

Esta negación de la eternidad del mundo, con la expresa afirmación de su comienzo y de su finitud, está implicada en casi

¹ M. Steinschneider, *Die Parva Naturalia des Aristoteles bei den Arabern*: ZDMG, 37 (1883), 477 s.; 45 (1891), 447 s. La conclusión del primer artículo es: «Fassen wir nun die Resultate kurz zusammen. Zeit und Namen des Uebersetzers der Abhandlungen sind nicht ermittelt; die Uebersetzung war vielleicht im X. Jahrh. noch nicht vorhanden, aber sicher im XI., wo das Buch *De sensu* bereits commentiert wird. Im XII. Jahrh. bestand es aus 4 Abhandlungen in 3 Tractaten» (p. 490). Avicena muere el 1037. No es muy fácil que haya conocido ese libro. Steinschneider no corrige este pasaje, como lo hace con otros, en el segundo artículo. Hablando del prólogo de Avicena al *De anima*, dice que Avicena da en ese prólogo el contenido del *De sensu*. Pero las únicas palabras a que puede referirse («de anima sensibili et sensibilibus») no indican los *Parva Naturalia*, sino los *De animalibus*. Si Avicena lo hubiera conocido, hubiera hecho sin duda el comentario, como se infiere de ese prólogo.

todo el capítulo quinto, de donde esas frases están tomadas. Ahora bien, esa negación es contraria a las ideas de Avicenna y aun de todos los verdaderos filósofos musulmanes. Por este camino llegamos, pues, meramente a resultados negativos respecto de la atribución de esta obra a Avicenna. Y lo mismo sucede con otras orientaciones que supone la frase: *Incipit liber Avicenne De celo et mundo*.

Vengamos ya, pues, al segundo título de esta obra: *Collectiones expositionum ab antiquis grecis...* La obra está, según esto, redactada con extractos de comentaristas griegos. *A priori* se puede suponer que no se trata de todos, sino de uno o dos principalmente. Tampoco esto es del estilo de Avicenna, que siempre redacta sus obras con suma independencia en el proceder. Como quiera que sea, tratemos de acertar con el autor o autores que de hecho sirven de base a esta obra.

Ninguna influencia se advierte en ella de parte de Simplicio¹. La negación de la eternidad del mundo más bien hace recordar a Juan el Gramático; pero tampoco encontramos nada especial en el autor del *De aeternitate mundi*² y del *De creatione mundi*³.

En cambio, las coincidencias con Temistio son casi continuas, y son pocos los pasajes de nuestro autor que no se calcan en otros similares de Temistio. Y es bien de advertir que la coincidencia tenemos que verificarla con términos bastante alejados. En efecto, hasta ahora no se conocen ni el texto griego ni el texto arábigo de Temistio. En 1284 hizo una traducción arábigo-hebraica Zerahjah b. Isak Schealtiel, y en 1573 hizo la suya, hebraico-latina, Moyses Alatinus, y ambas fueron recientemente publicadas: *Themistius in libros Aristotelis De caelo paraphrasis hebraice et latine*. Edidit Samuel Landauer, Berolini 1902. A pesar de la distancia que ya suponen por sí mismos nuestros

¹ *Simplicii philosophi acutissimi commentaria in quatuor libros de caelo Aristotelis*, Venetiis, apud H. Scotum, 1544.

² Juan Filopono, *De aeternitate mundi*, Gaspare Marcello interprete, Venet. 1551.

³ Juan Filopono, *De creatione mundi*, interprete Balt. Corderio, S. I., Viennae Austriae 1630.

extractos, y a pesar de tanta mediación de traducciones, véanse, sin embargo, bien conservados los contorneamientos de ciertos pasajes:

PsA. Tempus motus celi necessario est mensura omnium motuum, sicut patefecit hoc Aristoteles in quarto libro De auditu naturali, cum nominavit tempus (fº 40 ra, 8).

T. Tempus caeli motus, quo caelum una circumvolutione movetur, ceterorum motuum mensura est, quemadmodum in quarto Physicorum, cum de tempore ageret, explicatum fuit (p. 101).

Compárense: *tempus motus celi: tempus caeli motus* (ambos contra el texto de Aristóteles, que no tiene la palabra *tempus*); *sicut: quemadmodum; patefecit: explicatum fuit; in quarto libro De auditu naturali: in quarto Physicorum; quando: cum; nominavit: ageret*. Y todos estos elementos, contorneados según una misma sintaxis y del mismo modo.

Pongamos un ejemplo de coincidencia de ideas:

PsA. Iam autem patefecit Aristoteles in libro De sensu et sensato et in libro De anima quod non est de natura earum calor sed calefaciunt nos motu suo (fº 41 rb, 63).

Eius quod desinit esse, non fit destructio, nisi cum ex dispositione sua immutatur in suum contrarium; et omne quod fit ex rebus contrariis sibi ipsis, eius destructio similiter fit ex rebus contrariis sibi ipsis... (fº 37 vb, 15 s).

T. Lumen autem non ab igne tantum verum est et a quinto corpore proficiscitur. De hoc autem explicatius in libro De sensu et sensili necnon etiam in libris De anima discernit... (p. 111, 10).

Omne quod fit, ex contrario in contrarium fit; omne quod crescit et augeatur, tunc accretionem et augmentum sumit, cum sibi quicquam adiungitur in eiusque substantiam transmutatur (p. 16, 11-18).

Se trata de explicar los mismos pasajes de Aristóteles, y no son ideas que ahí exprese el mismo Aristóteles. Tal es el modo como coinciden; y puede compararse todo el libro de esta manera:

C. 1. Mundus perfectior omni corpore, fº 37 ra, 7-34: Temistio, p. 2, 17-5, 8.

C. 2. Celum est preter quatuor naturas, f^o 37^{ra}, 35-37^{rb}, 34: Temistio, p. 5, 29-11, 28.

C. 3. Celum non recipit augmentum, f^o 37^{rb}, 35-37^{vb}, 9: Temistio, p. 14, 38-16, 10.

C. 4. Non recipit generationem, f^o 37^{vb}, 10-26: Temistio, p. 16, 11-21, 28.

C. 5. Celum est finitum, 37^{vb}, 27-38^{vb}, 2: Temistio, p. 21, 29-44, 37.— El PsA. niega su eternidad.

C. 6. Mundus est unus, f^o 38^{vb}, 3-39^{vb}, 10: Temistio, p. 44, 38-54, 37.— Es el capítulo más original.

C. 7. Motus ab oriente in occidentem. — No aparece aquí, ni en Aristóteles ni en Temistio; lo ocasiona la última prueba, también original, del capítulo anterior.

C. 8. Figura celi spherica, f^o 40^{ra}, 1-40^{rb}, 28: Temistio, p. 99, 19-101, 17. — Aristóteles prueba inmediatamente la necesidad; Temistio y el PsA. primero la conveniencia; luego la necesidad. Mucha coincidencia en las pruebas de conveniencia.

C. 9. Figura mundi spherica, f^o 40^{rb}, 29-40^{va}, 22: Temistio, p. 102, 9-15.

C. 10. Figura terrae spherica, f^o 40^{va}, 23-58: Temistio, p. 102, 26 s.

C. 11. Motus celi equalis, f^o 40^{va}, 59-41^{ra}, 15: Temistio, p. 104, 11 s.

C. 12. Diversitas motuum, f^o 41^{ra}, 16-41^{rb}, 5: Temistio, p. 111, 14 s. —

Lo antepone a los siguientes.

C. 13. De natura stellarum, f^o 41^{rb}, 5-41^{va}, 13: Temistio, p. 109, 23 s.

C. 14. Responde a lib. II, c. 7, f^o 41^{va}, 14-42^{ra}, 25: Temistio, p. 109, 41-111, 13.

C. 15. Responde a lib. II, c. 8, f^o 42^{ra}, 26-42^{rb}, 31: Temistio, p. 111, 14-114, 12.

C. 16. Responde al final del c. 3 del lib. II: Temistio, p. 99, 8-18; pero Aristóteles vuelve sobre el tema en lib. III, c. 2: Temistio, p. 171 s.

Este recorrido y lo antes dicho muestra bien que Temistio es uno de los comentaristas griegos de donde se toman los extractos de nuestros 16 capítulos. Las citas de Aristóteles, aun en nuestro autor, son de segunda mano, y *a fortiori* lo serán en los traductores y latinos que los copian.

Contra los anteriores resultados negativos tenemos ahora un dato positivo en que apoyarnos. Pero surge un problema nuevo:

¿Cuándo se tradujo al árabe el libro de Temistio? ¿Pudo conocerlo Avicena? Este problema nos llevó a buscar la solución en los bibliógrafos musulmanes, y el primero que nos salió al encuentro fué Ibn al-Nadīm (*Fibrist*, ed. Cairo 1348 h.). Al tratar del mismo Temistio, p. 355, nos dice Ibn al-Nadīm que ya mencionó sus libros al hablar de los libros de Aristóteles y sus comentaristas. En efecto, tenemos en la p. 351: «Tratado sobre el libro *De caelo et mundo*, que contiene cuatro *maqālas*. Tradujo este libro [de Aristóteles] Ibn al-Baṭrīq y lo revisó Ḥunayn; pero ya había traducido Abū Bīṣr Mattā parte de la primera *maqāla*. De este libro comentó Alejandro de Afrodisia una parte de la primera *maqāla*. Pero Temistio tiene un comentario de todo el libro [De caelo et mundo], que tradujo o revisó Yaḥyā ben ʿAdī. Y Ḥunayn tiene sobre él algo, y ese algo consiste en 16 Cuestiones».

Sabíamos que nuestro libro se divide en 16 capítulos y que se reduce a extractos tomados de la perífrasis de Temistio al *De caelo et mundo*. Y ahora nos sorprende la noticia de que Ḥunayn compuso un libro en 16 Cuestiones o capítulos, y que se reduce a extractos tomados del comentario de Temistio al *De caelo et mundo*. ¿Puede darse mayor coincidencia? ¿Podemos figurarnos que Avicena compusiera un libro con esas mismas peculiaridades? Naturalmente, el cristiano Ḥunayn tenía que negar la eternidad del mundo, aunque después la haya de afirmar Avicena.

Al mismo resultado nos lleva aún más positivamente Ibn Abī Uṣaybiʿa, que, al darnos la lista de las obras de Ḥunayn, expresamente pone entre ellas: جوامع كتاب السماء والعالم... جوامع (Ibn Abī Uṣaybiʿa, *Uyūn al-anbāʾ*, 1299 h. = 1882, I, p. 200, lín. 1 y lín. 23). Las dos obras aquí anunciadas, parecen ser una misma, con nombres algo alterados, como parece pasar con otros títulos de esa misma lista. Pero ¿qué traducción daremos a esas palabras árabes? Hela aquí literalmente en título de la obra que los latinos nos presentan como de Avicena: «Collectiones expositionum ab antiquis grecis in libro Aristotelis...» Compuso, pues, Ḥunayn una obra con ese título, y esa obra se reducía a extractos tomados de los comentaristas griegos al libro de Aris-

tóteles. Estos comentaristas habían de ser Alejandro de Afrodisia, Simplicio, Temistio... Alejandro fué quien propuso que el libro de Aristóteles se debía llamar a secas *Liber de mundo*. Simplicio y Temistio discuten la idea y la aceptan. Esto es lo que indica la traducción latina al decir: *In libro Aristotelis De mundo qui dicitur liber Celi et mundi*, precisión de que no parece haberse cuidado Ibn Abi Uṣaybi'a.

Estos dos testimonios se completan y nos dicen que Hunayn compuso un libro con extractos tomados de la perífrasis de Temistio al *De caelo et mundo*, que fué redactado en 16 Cuestiones o capítulos; que el título era: *Collectiones expositionum ab antiquis grecis in libro Aristotelis*... Los datos nos hablan con toda precisión de nuestro libro. Imposible admitir en árabe dos libros con estas cualidades, sobre todo si lo que se quiere atribuir a Avicena, está en oposición con su pensamiento sobre el origen del mundo.

De la aceptación de este libro entre los latinos hallamos un buen testimonio en los numerosos manuscritos que nos lo conservan. Tengo conocimiento de unos 16, dos de los cuales pertenecen al mismo siglo XII en que fué traducido (Bodl. Selden supra 24, f^{os} 64 r-74 v; Copenhague, Bibl. Real, Thott 164, f^{os} 119 r-131 r). La traducción se atribuye comúnmente a Juan Hispano. Así lo hace el Catálogo de Copenhague donde dice: *De celo et mundo Avicenne interprete Iohanne Hispalensi*. En cambio el Catálogo de París dice: *Eiusdem Avicenne liber De celo et mundo, interprete Gundisalvo*. El resultado admitido generalmente está bien representado por Bignami-Odier al examinar el manuscrito Vat. lat. 2.186, donde dice: 9^o Ff. 50 v-57 v. *Avicenna (Ibn Sina...) liber De caelo et mundo. Interpretantibus Gundisalvo et Iohanne Hispalensi*. Realmente, no estando este libro incluido en la lista de Gerardo de Cremona, apenas se podrá pensar en otros traductores. Jourdain dice que Vicente de Beauvais lo atribuye a Gundisalvo, pero esa cita no parece encontrarse en el *Speculum* de ese autor. El tiempo de su traducción queda bien determinado por la utilización que hace de él Daniel de Morley (1175-1185, según Birkenmajer, *Le rôle...*, Varsovia 1930).

En efecto, Daniel de Morley (*Liber de naturis inferiorum et superiorum*, ed. K. Sudhoff) copia ¹ de nuestro libro de esta manera:

PsA. Cuius omnes partes finite sunt, ipsum totum finitum est; sed omnes partes motus firmamenti (que distinguuntur singulis revolutionibus) finite sunt pro spacio unius diei finito; ergo motus firmamenti finitus est, et ipsum firmamentum finitum (f^o 38^{ra}, 12-16).

M. Cuius omnes partes finite sunt, ipsum totum finitum est; sed omnes partes motus firmamenti que distinguuntur singulis revolutionibus, finite sunt, quia spacio unius diei fiunt, ergo motus firmamenti finitus est, ergo ipsum firmamentum finitum est (p. 27, 4-8).

Por este estilo hallamos apropiados en Morley al menos unos 13 pasajes, en tres de los cuales se llama a nuestro libro *Liber celi et mundi*, sin nombrar al autor:

<i>Morley.</i>	<i>Pseudo-Avicena.</i>
P. 24, 20-35.....	F ^o 37 rb, 36-64.
25, 2-9.....	37 rb, 39-40; 37 vb, 23-26.
25, 16-25.....	37 vb, 28-41.
25, 40-26, 3.....	41 vb, 40-46.
26, 23-30.....	37 rb, 2-26.
26, 36-27, 2.....	38 rb, 40 s.
27, 4-8.....	38 ra, 12-16.
27, 16-24.....	40 ra, 33-39.
27, 24-31.....	40 ra, 23-33.
28, 1-7.....	40 rb, 29-33.
29, 26-41.....	41 rb, 11-26.
29, 31-30-16.....	41 rb, 27-41 ^{va} , 1.
30, 24-32.....	42 ra, 16-25.

Tenemos, pues, unas siete páginas de Morley que no son sino extractos de nuestro libro. En estos pasajes copiados se en-

¹ Daniel of Morley, *Liber de naturis inferiorum et superiorum nach der Handschrift Cod. Arundel 277 des Br. Mus.* von Karl Sudhoff, en *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 8 (1917), 1-3 Heft.

cuentran las citas del *De physico auditu* y del *De sensu et sensato*. El *Liber celi et mundi* es el Pseudo-Avicena. De consiguiente, no indican que Morley hubiese estudiado directamente esos libros de Aristóteles.

Entre los primeros que utilizan nuestro libro, debe contarse a Arnaldo el Sajón, que lo atribuye a Aristóteles: *in libro celi et mundi secundum veterem translationem Aristotelis* (apud Birkenmajer, *Le rôle...*, p. 12).

Basten estos dos autores para comprender que nuestro libro no entró en el mundo latino bajo el patronazgo de Avicena. Esa atribución es posterior, sin duda, al 1230. Pero, al fin, fué aceptado generalmente como obra de Avicena. Sin embargo, avisaba Rog. Bacon:

Multi sunt libri in usu latinorum, hebraeorum et graecorum de quibus non est certum qui sint auctores; immo de paucis nos latini sumus, certificati et in multis erramus. Nam cum aestimemus quod Avicenna fecit librum Coeli et Mundi qui communiter habetur, falsum est. Et multi commentarii libri aestimantur esse ipsius Averrois, qui non sunt, sed magis Alpharabii, ut super librum Phisicorum Aristotelis... (*Opus maius*, Pars septima: Philosophia moralis, Pars Quarta, p. 391, ed. Bridges, Oxford 1893, en el tomo II.)

De los latinos pasó el Pseudo-Avicena a los judíos, entre los cuales fué también muy estudiado. Así lo demuestra Steinschneider¹ por los numerosos manuscritos que se conservan de la traducción hebraica: unos 16. Proporcionalmente significan tanto o más que los 16 latinos, porque éstos comienzan ya a mitad del siglo XII, mientras que la traducción al hebreo la hizo Salomón b. Moses hacia la mitad del siglo XIII o quizá más tarde. Añade Steinschneider que Palquera cita tres veces este libro, y que Abravanel cita un pasaje del cap. 16.

En resumen: aunque de ordinario entre los latinos y judíos es tenido este libro por auténtico de Avicena, esta atribución no tiene sólida consistencia, mientras que la atribución a Hunayn parece evidente e indiscutible. Antes de Avicena existía un libro

¹ M. Steinschneider, *Die hebr. Uebers.* (Berlín 1893), § 152, pp. 283-284.

con el título y cualidades que se advierten en el presente. ¿De dónde habían de sacar eso Ibn al-Nadīm e Ibn Abī Uṣaybi'a?

Pero, hasta ahora, en ninguna parte hemos encontrado sugestión alguna sobre el paradero actual del texto arábigo, y tal era nuestra intención primaria al emprender esta investigación. Debíamos indicar su existencia al reseñar la lista de las traducciones de Juan Hispano, al modo que tuvimos al describir las traducciones de Gundisalvo. Quizá esto sirva para que alguno encuentre el original árabe, hoy desconocido.

MANUEL ALONSO ALONSO, S. I.

DE TOPONIMIA GRANADINA

SOBRE EL VIAJE DE IBN BAṬṬŪṬA AL REINO DE GRANADA

MI querido colega el señor Lévi-Provençal, en un estudio recientemente publicado sobre los diversos aspectos que ofrece el relato del viaje de Ibn Baṭṭūṭa por tierras del reino naṣrī, trata algunas cuestiones de toponimia arábigo granadina, según la *riḥla* del viajero tangerino¹.

Cuenta Ibn Baṭṭūṭa que en Granada fué amablemente acogido por dos célebres ṣūfīes, ʿUmar ibn Muḥammad ibn al-Maḥrūq, a la sazón el más autorizado jeque de la ciudad, y su sobrino ʿAlī ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn ʿUṭmān ibn al-Maḥrūq, los cuales le recibieron en las rábitas de Ibn al-Maḥrūq y del Liṡām, en donde, respectivamente, tenían su morada, y cuenta también que, con el primero de dichos ṣūfīes, realizó una visita a la rábita del ʿUqāb, en la que otro eremita practicaba la vida ascética.

Recogiendo las indicaciones de Ibn Baṭṭūṭa, en general vagas e imprecisas, el señor Lévi-Provençal trata de situar dichas rábitas en el plano de la Granada árabe del siglo XIV, y llega a las siguientes conclusiones: 1ª La rábita de ʿUqāb se encontraba en las alturas de la actual sierra Elvira. 2ª La barriada de Naṡd, lindera con la Sabīka, y en cuya parte superior estaba

¹ Cf. E. Lévi-Provençal, *Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa dans le royaume de Grenade* (1350), extrait des *Mélanges William Marçais* (Paris 1950), pp. 206 a 223.

situada la rábita del Liyām, no se hallaba, como generalmente se cree, al mediodía del casco de la ciudad, sino al contrario, en la parte septentrional de Granada, extendiéndose al E. de la Colina Roja, frente al barrio del Albayzín, del que la separaban las aguas del río Darro. La rábita del Liyām, por consiguiente, debe ser localizada en el declive del cerro sobre que se asienta Generalife. Sugiere, además, el arabista francés que la denominación árabe de tal rábita puede ser el origen del nombre del palacio de los Alijares, tan encomiásticamente celebrado por nuestro romancero, lo cual podría explicar «le nom mystérieux de ce palais féérique et sans doute légendaire de la Grenade maure» ¹. Finalmente, estima el señor Lévi-Provençal que, para la rábita de Ibn al-Mahrūq, acerca de la cual Ibn Baṭṭūta sólo indica que se encontraba fuera de Granada, no es posible proponer, en forma razonable, ninguna localización.

Con el propósito de confirmar, aclarar y completar tales conclusiones, escribimos este trabajo, en el que recogemos la información que, sobre las noticias que nos da Ibn Baṭṭūta, hemos encontrado en documentos árabes y castellanos, algunos de los cuales, por hallarse aún inéditos, no han estado al alcance de nuestro colega.

* * *

La localización de la rábita del 'Uqāb no ofrece grandes dificultades. El propio Ibn Baṭṭūta aporta datos que han permitido al señor Lévi-Provençal establecerla con cierta seguridad. Indica, en efecto, el literato árabe que dicha rábita se encontraba en la montaña conocida por el mismo nombre, montaña que dominaba la vega de Granada, a unas ocho millas de distancia de la capital y próxima a la antigua ciudad de Elvira, que, por aquel tiempo (siglo XIV) se hallaba ya en ruinas. La rábita del 'Uqāb estaba, pues, sin duda, situada en la actual Sierra Elvira, como afirma el señor Lévi-Provençal.

* * *

¹ *Loc. cit.*, p. 221.

Si estimamos como buena la localización que asigna nuestro colega a la rábita del 'Uqāb, no podemos aceptar su hipótesis de que el arrabal de Naẓd se extendía al E. de la Colina Roja, frente al barrio del Albayzín, porque documentos indubitables, que examinamos seguidamente, prueban otra cosa.

Apoya su hipótesis el señor Lévi-Provençal en cierto pasaje de la *Iḥāta*, donde Ibn al-Jaṭīb alude al lugar en que fué inhumado el alfaquí Aḥmad ibn 'Ābd Allāh ibn 'Arafa, pasaje que el arabista francés ha interpretado de esta suerte: «il fut enterré dans le cimetière des étrangers (maqbarat al-gurabā') dans le faubourg de l'Albaicin, au bord du Darro et en face de Najd» ¹. Hay que advertir que el señor Lévi-Provençal ha suplido en esta interpretación las palabras *Albaicín* y *Darro*, que no aparecen en el texto de la *Iḥāta*. Ibn al-Jaṭīb cuenta solamente que ² *دفن بمقبرة الغرباء من الرض عند الوادي تجاه نجد*, lo que traducido a lengua castellana quiere decir: *fué enterrado en el cementerio de los extranjeros, situado en el arrabal que hay junto al río, en frente de Naẓd*.

Ahora bien, sabemos que en tiempos de Ibn al-Jaṭīb existían en Granada cuatro arrabales por lo menos. Al-^cUmari, que describe nuestra ciudad tal y como era a mediados del siglo XIV, algunos años antes de que Ibn al-Jaṭīb compusiese su *Iḥāta*, los cita en sus *Masālik al-Abṣār* diciendo, según la versión francesa de Gaudefroy-Demombynes, que «Grenade est entourée par quatre faubourgs: le faubourg des Poitiers [rabaḍ al-Fajjārīn]; le faubourg de Nadjd [rabaḍ Naẓd], qui a de nombreux pavillons et jardins, ces deux faubourgs touchent au Xénil; le faubourg de la Sablonnière [rabaḍ al-Ramla]; en fin le faubourg de l'Albayzin [rabaḍ al-Bayyāzīn] qui est proche de la porte des Tambourins [bāb al-Difāf]» ³. Que el arrabal de la Rambla se hallaba junto al río

¹ Loc. cit., p. 221, nota 2.

² Cf. *Iḥāta fī ta'riḥ Garnāṭa* (ed. Cairo), I, p. 149.

³ Cf. M. Gaudefroy-Demombynes, *Ibn Faḍl Allāh al-^cOmari: Masālik al-Abṣār fī Mamālik al-Amṣār* (París 1927), pp. 232-233. Para *bāb al-difāf* y su traducción por *puerta de los tableros*, cf. Leopoldo Torres Balbás, *La supuesta Puerta de los Panderos y los puentes de la Granada musulmana*, en *Crónica arqueológica de la España musulmana*, AL-ANDALUS, XIV [1949], pp. 419 a 430.

lo acreditan, no sólo su propio nombre, sino también un cúmulo de testimonios documentales castellanos y el recuerdo de su emplazamiento, que ha persistido hasta el día. 'Umarī nos informa de que el de los Alfareros y el de Na'yd estaban situados a la orilla del Genil (afirmación que luego veremos comprobada por textos y documentos árabes y castellanos), y, si convenimos que el del Albayzín se levanta a la margen derecha del Darro, tendremos que los cuatro arrabales se encontraban al lado de un río.

En consecuencia, el arrabal a que alude Ibn al-Jatīb (sin indicar su nombre) podría ser el del Albayzín, como ha supuesto el señor Lévi-Provençal, pero también puede ser el de los Alfareros o el de la Rambla. Nosotros excluiríamos de estas posibilidades al arrabal del Albayzín, porque tal arrabal era demasiado importante para que Ibn al-Jatīb estimara necesario precisar su emplazamiento, indicando que se encontraba frente al de Na'yd y en la margen del río.

Al-Šaqundī y el anónimo autor de *al-Hulal al-Mawšiyya* mencionan también al arrabal de Na'yd. El primero, en la cita de su propia cosecha, no nos facilita ningún dato para su localización; pero, al reproducir unos versos de Abū 'Yāfar ibn Abī Marwān ibn Sa'īd, nos informa de que estaba cerca del Hawr Mu'ammal, a donde llegaba, procedente de Na'yd, «un perfume que al soplar difundía el aroma del clavo» ¹. El segundo nos cuenta, por referencias de al-Malāhī, que en este arrabal construyó el almohade Abū Mālik 'Abd al-Wāhid un palacio llamado al-Dār al-Bayḍā' ².

Así, pues, tenemos los siguientes datos aportados por textos árabes: 1º En tiempos de Ibn al-Jatīb existían en Granada cuatro arrabales por lo menos: el del Albayzín (rabaḍ al-Bayyāzīn), el de la Rambla (rabaḍ al-Ramla), el de los Alfareros (rabaḍ al-Fajjārīn) y el de Na'yd (rabaḍ Na'yd). 2º Los dos últimos arrabales estaban situados a la orilla del río Genil. 3º El cemen-

¹ Según la versión española de Emilio García Gómez, *Al-Šaqundī* ('Abū-l-Walīd Ismā'īl ibn Muḥammad): *Elogio del Islam andaluz* (*Risāla fī faḍl al-Andalus*), Madrid 1934, pp. 108 y 109.

² Cf. ed. I. S. Allouche, *Al-Hulal al-Mawšiyya: Chronique anonyme des dynasties almoravide et almohade*, Rabat 1936, p. 136.

terio de los extranjeros se hallaba en un arrabal cercano al río y que se encontraba enfrente del arrabal de Naÿd. 4º En este último fué construido el palacio de al-Dār al-Bayḍā'. 5º Lindaba con la Sabika. 6º Estaba cerca del Hawr Mu'ammal.

Examinemos ahora los documentos castellanos, coordinando la información que nos ofrecen con la contenida en los textos árabes antes citados, y en otros que luego sacaremos a colación, y estudiándola sobre la topografía de la ciudad, estudio siempre necesario en trabajos de esta índole, para poder establecer, con cierta seguridad, la localización de los topónimos que aparecen en el relato de Ibn Baṭṭūta.

Antes, sin embargo, conviene recordar algunos sucesos acaecidos en los últimos tiempos del reino naṣrī. Es cosa sabida que las negociaciones para la rendición de Granada fueron llevadas secretamente por Abū-l-Qāsim al-Muliḥ e Ibn Kumāša (visires y personas de confianza de Boabdil), por parte de éste, y Hernando de Zafra, en nombre de los Reyes Católicos¹. La lectura de la correspondencia cruzada entre unos y otros nos advierte de la prolija minuciosidad con que se trató la capitulación. Convínose que, primeramente y antes de ocupar la ciudad, las fuerzas castellanas se hiciesen cargo de la fortaleza de la Alhambra. Para penetrar en ella, hubiese sido lo normal que las tropas de ocupación, acampadas al N. de Granada, franqueasen las puertas que se abrían en el muro septentrional y occidental de la ciudad, desde la de Elvira (bāb Ilbīra) a la de los Curtidores (bāb al-Ḍabbāgīn)², para converger en la plaza de los Leñadores (rahbat al-Haṭṭābīn) y subir desde aquí a la Alhambra; pero esto obligaba a que aquellas tropas atravesasen previamente la ciudad, y al-Muliḥ, cuya astucia y sagacidad se manifiestan evidentes a través de la correspondencia referida, tenía el recelo de que, al conocer la realidad de la rendición por la presencia de las tropas castellanas dentro del recinto amurallado de la ciudad, los

¹ Cf. Mariano Gaspar Remiro, *Ultimos pactos y correspondencia íntima entre los Reyes Católicos y Boabdil* (Granada 1910).

² Cf., sobre el emplazamiento de esta puerta, Luis Seco de Lucena, *Las puertas de la cerca de Granada en el siglo XIV*, en *Crónica arqueológica de la España musulmana*, AL-ANDALUS, XI [1942], pp. 450 y 451.

granadinos se amotinassen y estorbaran el feliz término del negocio.

Por esto decidió aconsejar a los Reyes Católicos que las tropas que iban a ocupar la Alhambra no subieran a la fortaleza por sus naturales accesos, sino por caminos más excusados, como eran los de los arrabales exteriores que se extendían al S. de la ciudad, esquivando, de este modo, el recorrido a través de la medina. En carta escrita a Hernando de Zafra, dice al-Muliḥ: «... y quando recibidos con sus dos alhambras tenéys el asabica alta e baxa y el corral y la huerta de alharif, por donde entrará el real poco a poco y se estará allí, e la puerta de lacha tenéis en la mano, y la puerta de nasde también, y el campo también, y seréys señores de toda la tierra, y esto es en la cabeça de Granada, y non avréys menester de entrar por la cibdad, ni salir sy non por de fuera, y con esto entraréys en Granada...» ¹.

Tanto estimaron los Reyes Católicos el consejo de al-Muliḥ, que en las Capitulaciones para la entrega de la ciudad se convino: «Item es asentado e concordado que, al tiempo que sus altezas mandasen rescibir e recibiesen la dicha Alhambra, manden que sus gentes entren por las puertas de Bib Alachar, y por Bib Negde, e por el campo fuera de la dicha cibdad, por donde paresciese a sus altezas; e que no entren por de dentro de la dicha cibdad la gente que ha de ir a recibir la dicha Alhambra al tiempo de la dicha entrega» ².

La entrada de las tropas cristianas en Granada se realizó de acuerdo con lo convenido en las Capitulaciones. Mármol la refiere de este modo: «Y porque, conforme a las capitulaciones,

¹ La minuta de esta carta obra en el archivo de la casa de Zafra, carpeta C, nº 7, fº 26 v. Cf. M. Garrido Atienza, *Las Capitulaciones para la entrega de Granada* (Granada 1910), p. 249. El Corral a que alude al-Muliḥ es el Corral de los Cautivos, hoy campo y carmen de los Mártires.

² El original se encuentra en el Archivo General de Simancas. Tomo la referencia de la *Colección de Documentos Inéditos*, tomo VIII, p. 421 ss. El Ayuntamiento de Granada posee un privilegio rodado que contiene las Capitulaciones referidas. Lo publicó Garrido Atienza, obra citada supra. En este texto la puerta del arrabal de Naýd aparece con la ortografía: Bib Nexde. Cf. Garrido Atienza, obra citada supra, p. 272.

no había de entrar [el ejército castellano] por las calles de la ciudad, tomó un nuevo camino, que ocho días antes se había mandado hacer, a manera de carril, para poder llevar las carretas de la artillería: el cual iba por de fuera de los muros a dar al lugar donde está la ermita de San Antón, y por delante de la puerta de los molinos, al cerro de los Mártires y a la Alhambra» ¹.

Esta puerta de *Negde*, citada en las Capitulaciones, cuyo nombre corresponde perfectamente a la transcripción castellana de la palabra árabe *naýd*, en su versión vulgar granadina, con la conversión del *yîm* dorso-prepalatal africado sonoro, se encontraba indudablemente en las inmediaciones del arrabal que tenía la misma denominación, es decir, del arrabal de *Naýd*, al cual daría acceso. El emplazamiento de esta puerta consta en forma indubitable. Aparece citado en las *Constituciones del Hospital Real*, en la relación de bienes que los Reyes Católicos donaron para sostenimiento de la institución, y entre los cuales figuran «... dos casas de molinos en el río Genil, los primeros que toma el agua, que está cerca de la puerta de Viualexnex» ². Aunque la transcripción castellana de la expresión árabe *bāb Naýd* se encuentra bastante corrompida, no lo está tanto como para que no se pueda apreciar su etimología. Este documento nos informa claramente de que la referida puerta se hallaba en la ribera del río Genil.

Por otra parte, *bāb Naýd* subsistió hasta fines del primer tercio del pasado siglo, y sabemos que se alzaba a mediodía del perímetro de Granada, casi en el fondo del barranco llamado hoy del *Abogado*, como a unos cien metros de distancia del río, justamente en el lugar que ahora denominamos la *Parrilla*, al que afluyen la Cuesta de los Molinos, la que descende de las Vistillas de los Angeles, y el antiguo camino de Güéjar Sierra.

La puerta de *Naýd*, natural acceso a la Alhambra viniendo de la parte de Sierra Nevada, fué demolida en el año

¹ Cf. Luis del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada*, 2ª ed., tomo I (Madrid 1797), p. 101.

² Cf. *Constituciones del Hospital Real que en la ciudad de Granada fundaron los señores Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, impresas segunda vez (Granada, Imprenta Real de Francisco Sánchez, 1671), fº 3 v.

1813 ¹ y tuvo también los nombres de puerta de Gúéjar, porque salía al camino que lleva a este pueblo, y de los Molinos (con que la cita Mármol, según acabamos de ver), por los que había en sus inmediaciones, nombres ambos que aparecen en documentos castellanos, pero que no hemos encontrado en textos árabes. En otro lugar del *Rebelión*, Mármol la designa por su nombre árabe cuando la llama *bib Albunest* ², clara transcripción corrompida de *bāb* (que por imāla se escuchaba *bīb*) *Naýd*. Ambrosio Vico la dibujó en su *Plataforma*, denominándola *puerta de los Molinos*, y con esta misma denominación y con la de *puerta de Gúéjar*, la citan Bermúdez de Pedraza ³ y el analista Jorquera ⁴.

La puerta de *Alachar* era la inmediata anterior a la de *Naýd*, recorriendo el muro de Granada en dirección N. a S. Constituía otro acceso a la Alhambra a través de los arrabales y viniendo por el camino de la costa. No hemos visto su nombre atestiguado por ningún texto árabe y, por consiguiente, no podemos asegurar a qué vocablo de aquella lengua corresponde la transcripción castellana *alachar*, pero no sería aventurado suponer que procede de la expresión *al-ḥayār*. En tal caso querría decir en nuestra lengua, *puerta de las piedras*.

En algunos textos aparece con otra ortografía. Mármol la llama *Bib Lacha* ⁵, y con esta misma lectura la hemos visto en la versión castellana de la carta de Abū-l-Qāsim al-Mulīḥ, a que antes nos hemos referido, lo que ha dado lugar a que arabistas e historiadores hayan tratado inútilmente de buscar el término árabe de que pudiera proceder tal transcripción ⁶, pero en los tex-

¹ Cf. Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* (Granada 1892), página 222.

² Cf. *Rebelión* citado, tomo I, p. 23.

³ Cf. Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia eclesiástica. Principios y progresos de la ciudad de Granada* (Granada 1638), p. 32.

⁴ Cf. Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, ed. Antonio Marín Ocete, tomo I (Granada 1934), p. 15.

⁵ Cf. *Rebelión* citado, tomo I, p. 23.

⁶ Cf., entre otros, Francisco Javier Simonet, *Descripción del reino de Granada sacada de los autores árabes*, 2ª ed. (Granada 1872), p. 75.

tos de carácter documental, como son las Capitulaciones de Granada y la Real Cédula fundacional del convento de la Santa Cruz (de que luego nos ocupamos), expedida por los Reyes Católicos el 5 de abril de 1492, se lee siempre *alachar*, y a esta lectura debemos atenernos.

Esta puerta, según algunos de nuestros historiadores, tuvo además, en tiempos musulmanes, los nombres de *Bib Mitre* (?) y *Bib Altec* (acaso Bāb al-Tāy, *Puerta de la Corona*), afirmando Gómez Moreno ¹ que también fué denominada de *Daralbai-da*, porque fuera de ella estuvieron la huerta y casa real llamadas de la misma manera. Los cristianos le dieron el nombre de *Puerta del Pescado*, con que aparece en la *Plataforma* de Ambrosio Vico y que ha persistido hasta ahora en el de la cuesta que subía hasta ella. La puerta fué demolida hacia 1840 ².

El emplazamiento de *Bib Alachar* consta en forma indubitable por la Real Cédula fundacional del convento de la Santa Cruz, a que antes me he referido, y la misma cédula nos informa de que dicha puerta era acceso del campo al arrabal de los Alfareros y conducía a una calle por donde se subía a la Alhambra viniendo de la ribera del Genil.

La expresada Real Cédula contiene el acta de donación de las dos huertas reales del Almanjarra, mayor y menor, donación que hicieron los Reyes Católicos a la Orden de Dominicos, para que en sus terrenos edificasen el convento de la Santa Cruz. La Real Cédula consta en el acta de toma de posesión de dichos terrenos, y, al declarar las lindes de las referidas huertas, dice: «... la guerta del almanjarra mayor, que era de la reyna horra, madre del rey muley, con la cassa que en la dicha guerta está, que ha por linderos de la una parte de oriente la calle pública del arrabal de vivafaçarin [rabād bāb al-fajjārīn], y de la otra parte del occidente el muro de la ciudad, y con otra guerta de la reina mora muger del rey baudili [Boabdil], por la parte del mediodía la puerta y calle de vivalachar [bāb al-ḥayār], que sube al Alhambra, y de la otra parte la guerta del almanjarra menor,

¹ Cf. *Guía* citada, p. 223.

² Cf. Gómez Moreno, obra y página citadas supra.

que fué del alcaide monfarrax, la cual, por nuestro mandado, compró el alcalde Calderón»¹.

Estas huertas de la Almanjarra (en texto árabe, que luego cito, se lee: al-Manjara) ocupaban los terrenos en que hoy se encuentran el convento de la Santa Cruz y la huerta del Cuarto Real de Santo Domingo, que ahora es propiedad particular, pero que, hasta la exclaustación, formó parte de los bienes del citado convento.

Las lindes descritas en la Real Cédula coinciden perfectamente con las que en la actualidad tiene la huerta, a cuya parte meridional pueden verse todavía los restos de la antigua muralla árabe. Por el E. limita la finca una calle, esa calle pública del arrabal, que hoy lleva el nombre de Seco de Lucena, extendiéndose la huerta por el mediodía justamente hasta la cuesta del Pescado, es decir, hasta el lugar en donde consta que se encontraba la *vivalachar* [bāb al-ḥayār], citada en la Real Cédula. Desde aquí había, y aún hay, un camino que conduce directamente a la Alhambra, claramente perceptible en la *Plataforma* de Ambrosio Vico.

Otro acceso al arrabal de los Alfareros, esta vez viniendo del interior de la medina, era la bāb al-Fajjārīn (o puerta de los Alfareros), cuyo emplazamiento consta en la plaza del Realejo bajo, hoy llamada de Fortuny². Conocemos, pues, las lindes septentrional y occidental de esta barriada, que seguían, respectivamente, el paño de muralla de la medina desde la *puerta de los Alfareros* (bāb al-Fajjārīn) hasta la de los *Ladrilleros* (bāb al-ṭawwābīn)³ y el de la cerca del propio arrabal, desde esta última puerta a la de las *Piedras* [bāb al-ḥayār] o *Vivalachar* de los documentos castellanos.

Vamos a tratar de establecer sus lindes meridionales. Según el testimonio de *al-Hulal al-Mawšiyya*, el palacio de al-Dār al-

¹ Real Cédula de 5 de abril de 1492, cuya copia debo a la amabilidad de don Manuel Gómez-Moreno, que me la ha comunicado.

² Sobre el emplazamiento de esta puerta, cf. Luis Seco de Lucena, *Las puertas de la cerca*, citadas, p. 452.

³ Sobre el emplazamiento de esta puerta, cf. Luis Seco de Lucena, *Las puertas de la cerca*, citadas, p. 451.

Bayḍā', construído por el almohade Abū Mālik 'Abd al-Wāḥid estaba situado en el arrabal de Na'îd ¹. Ya hemos visto que a la puerta de las *Piedras* [bāb al-ḥayār] o *Vivalachar* de los textos castellanos, que se abría en la actual Cuesta del Pescado, se la llamó también de al-Dār al-Bayḍā', porque en sus proximidades se encontraba este palacio. Un documento del siglo XVI nos va a permitir precisar su emplazamiento. Se trata del acta de toma de posesión de los terrenos donados por el arzobispo Talavera a los Reyes Católicos para la erección del convento de la Madre de Dios, en el que se establecieron las señoras Comendadoras de la Orden de Santiago. Según dicha acta, suscrita a 29 de mayo de 1501, ese día el licenciado Hernán Tello se personó «ante las puertas delas Cassas principales, que solían ser morada del Mui Reverendo e Magnífico señor el señor don Frei Fernando de Talavera, por la miseración Divina primero Arzobispo dela sancta Iglesia de Granada, que sale a la calle de la Acequia del Genil, que biene dela huerta de dar albaida, que es enel Realejo de la dicha Cibdad de Granada... e tienen otras puertas principales que salen ala calle Real, que viene ante el Monesterio de Santa Cruz e Huertas deél, e va hacia la dicha Huerta de dar albaida e Puerta de Vivalacha..., que tiene la Puerta ala dicha calle, que viene delante el dicho monesterio de Santa Cruz, eba hasta la dicha Huerta de dar albaida e Puerta de Vivalacha...» ².

De este acta se infiere, sin gran dificultad, que la huerta de al-Dār al-Bayḍā', en donde, sin duda, se encontraba el palacio del mismo nombre, estaba situada al extremo meridional de la calle que era linde del monasterio de Santa Cruz y de los terrenos en que fué erigido el de la Madre de Dios, calle llamada Real, y por la cual discurría una acequia procedente de la citada huerta. Esta calle es la que ahora se denomina de Santiago, y la acequia (que continúa discurriendo, aunque entubada, por el

¹ Cf. supra, p. 52, nota 2.

² Se halla este acta en el libro fundacional que obra en el archivo del convento de la Madre de Dios, de cuyo libro hemos transcrito textualmente las frases que interesan a nuestro propósito.

subsuelo de la calle) es un ramal de la que los árabes nombraron *al-sāqiya al-ḡubrā*¹, y hoy se sigue llamando Acequia Gorda. A la parte meridional de esta calle hay todavía una huerta, de la cual, en efecto, procede la acequia, huerta que actualmente no se llama de al-Dār al-Bayḡā', como se llamaba en el siglo XVI, sino del Cordero.

Ante estos explícitos testimonios podemos situar al palacio de al-Dār al-Bayḡā' en la que ahora se nombra Huerta del Cordero y, como el anónimo autor de *al-Ḥulal al-Marwšiyya* afirma que este palacio ocupaba terrenos del arrabal de Naḡd, es lícito establecer que la linde meridional del arrabal de los Alfa-
reros iba, en su parte más occidental, entre las actuales calle de Santiago y Huerta del Cordero y que, a partir de esta linde, comenzaba el arrabal de Naḡd, que se extendía hacia el S., hasta la puerta que tuvo su nombre, en el lugar que ahora se llama la Parrilla, limitado a O. por el paño de muralla del propio arrabal, muralla de la que aún se observan vestigios, que hemos podido apreciar personalmente, sobre los que se asientan las casas situadas a la derecha de la que hoy se llama calle de Solares, sobre terrenos que, en otros tiempos, debieron formar parte de al-Dār al-Bayḡā'.

Desde la puerta de *Negde* (Bāb Naḡd), situada en el extremo S. de la barriada, en el lugar que ahora se denomina la Parrilla, según hemos indicado, subía un paño de muralla que enlazaba con la cerca del Corral de los Cautivos, actual campo de los Mártires, constituyendo la linde meridional del arrabal de Naḡd. En 1881 todavía se conservaban restos de esta muralla y, hasta pocos años antes, las ruinas de un torreón. Don Leopoldo Eguilaz, que los alcanzó, describe así la dirección de la cerca que cerraba por la parte de mediodía al arrabal de Naḡd: «... el muro que partiendo de la puerta del Neched (la altura), conocida vulgarmente por puerta de los Molinos, subía por la cintura del monte, hoy cubierto de nopales, que se halla detrás del

¹ Ibn al-Jaṭib (*Iḡāṭa*, ed. Cairo, citada, tomo I, p. 41) atribuye su construcción a Aḡmad ibn Jalaf ibn 'Abd al-Malik al-Gassānī al-Qala'ī, visir de 'Abd Allāh, último monarca de la dinastía zīrī.

Carmen de San José, rematando en el extremo norte superior de los jardines del titulado de Bella Vista, el cual se hallaba comprendido dentro de su perímetro. Restos de este muro, que subía por el Barranco del Abogado, puede V. S. ver aún en la tapia del mediodía del Carmen de San José y en el monte que, por sus espaldas, confina con él, donde hace años se observaban vestigios de un torreón» ¹.

Como indica Ibn Baṭṭūṭa, las alturas de la Sabika, una parte de las cuales integraba en el siglo XV el Corral a que alude al-Muliḥ en su carta a Hernando de Zafra, limitaban por el E. al arrabal de Naʿyḍ, quedando dentro del recinto el que hoy se denomina Barranco del Abogado, y cuyo fondo podía constituir una natural divisoria entre los arrabales de Naʿyḍ y de los Alfarreros, en el extremo oriental de su linde. Luego veremos confirmado este supuesto por la existencia de un cementerio musulmán en la vertiente del barranco situada enfrente de la que correspondía al arrabal de Naʿyḍ.

Dice Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāta*, que el Ḥawr Muʿammal estaba situado por cima de los palacios que había a la orilla del Genil ². Estos palacios eran, como hemos visto, los de al-Dār al-Bayḍāʾ y el llamado hoy Cuarto Real de Santo Domingo, entre otros de cuya existencia pudiéramos no tener noticia. La localización del Ḥawr Muʿammal en el actual Campo del Príncipe está perfectamente de acuerdo con la citada descripción de Ibn al-Jaṭīb, y explica los versos de Abū ʿYāfar Aḥmad ibn Abī Marwān ibn Saʿīd, cuando dice que al Ḥawr llegaba, procedente de Naʿyḍ, un perfume que, al soplar, difundía el aroma del clavo ³. Nos sirve además a nosotros para trazar la parte central

¹ Lo acotado forma parte de un informe sobre la topografía de los parajes situados al S de la Alhambra, informe emitido por don Leopoldo Eguílaz Yanguas a petición del Ayuntamiento de la ciudad, y que se publicó en el diario local *El Defensor de Granada* (Granada, 17 de marzo de 1881), de donde lo transcribo.

² Cf. ed. Cáiro citada, tom 6 I, p. 25, que contiene la descripción de la ribera del río Genil. Para la lectura, *ḥawr* en lugar de *ḡawz*, que aparece en esta edición de la *Iḥāta*, cf. E. Lévi-Provençal, *Les Mémoires du roi ziride ʿAbd Allāh*, AL-ANDALUS, IV [1935], p. 258 y nota 55.

³ Cf. supra, p. 52, nota 1.

de la linde septentrional de esta barriada, un poco más allá del referido Campo del Príncipe.

Localizado el arrabal de Naÿd en el extremo meridional de Granada, y señaladas sus lindes de acuerdo con los datos que nos proporcionan los textos y documentos que se han ido citando, cabe suponer que la rábita del Liÿām se alzaría sobre las alturas del Barranco del Abogado, dominando el soberbio panorama que allí se descubre, en lugar propicio para la práctica de la vida ascética.

Intentaremos ahora localizar al cementerio de los extranjeros que cita Ibn al-Jaṭīb, situándolo en el arrabal que había junto al río, enfrente del de Naÿd, arrabal que, como hemos visto, era el de los Alfareros.

Sabemos, por testimonio del propio Ibn al-Jaṭīb, que en este arrabal de los Alfareros hubo un cementerio musulmán. Lo cita en su *Iḥāṭa* al hacer la biografía de Aḥmad ibn ʿAbd al-Wālī ibn Aḥmad al-Ruʿaynī, individuo que falleció en Granada el año 750 = 1349-1350. Ibn al-Jaṭīb nos dice que el referido Aḥmad fué inhumado en la parte más baja del pie de la colina ocupada por el cementerio sito a la puerta de los Alfareros (*bāb al-Fajjārīn*), al lado de los palacios reales *باب الفخارين* ¹, topografía que coincide perfectamente con la del Arrabal de los Alfareros, el cual se extendía, en efecto, sobre el declive de una colina, en cuya parte más baja estaban los palacios reales, de los que, como antes hemos indicado, perdura el recuerdo de al-Dār al-Bayḍāʾ y se conserva aún el llamado actualmente Cuarto Real de Santo Domingo.

La información de Ibn al-Jaṭīb aparece confirmada, además, por documentos castellanos y por la investigación arqueológica. En la plaza denominada actualmente Campo del Príncipe, sita en el que fué arrabal de los Alfareros y a la que antes me he referido, hubo un osario musulmán. Por Real Cédula de 15 de octubre de 1501, promulgando las Ordenanzas de Granada, los Reyes Católicos cedieron para ejidos de la ciudad «todos los

¹ Cf. *Iḥāṭa*, ed. Cairo citada, tomo I, p. 78.

osarios en que se acostumbraban enterrar los moros»¹, osarios que un año antes habían sido clausurados². Algo después, en 1513, el Ayuntamiento granadino acordó poblar el osario que había estado situado en las inmediaciones del Campo del Príncipe, convirtiéndolo en el paraje urbanizado que podemos contemplar hoy³.

En el verano de 1887, al efectuar un desmonte para la apertura del Camino Nuevo que conduce al actual cementerio de Granada, un poco más arriba del citado Campo del Príncipe, en la vertiente N. del Barranco del Abogado, se hallaron varias sepulturas cuyas losas contenían adornos e inscripciones árabes⁴, sepulturas que, evidentemente, formaban parte del cementerio musulmán que ocupaba terrenos del ahora llamado Campo del Príncipe, es decir, del cementerio sito en el arrabal de los Alfareros. Pues bien, esta vertiente N. del Barranco del Abogado, hasta donde llegaba en dirección E. el cementerio del arrabal de los Alfareros, tiene enfrente, como es lógico, la vertiente S. del mismo barranco, sobre la que, según hemos indicado anteriormente, se extendía una parte del arrabal de Naÿd. La identificación del cementerio de bāb al-Fajjārīn con ese cementerio de los extranjeros a que alude Ibn al-Jaṭīb, diciendo que estaba situado en el arrabal que había enfrente del de Naÿd, aparece clarísima.

Este cementerio debía de ocupar, al menos durante el siglo XIV, una gran extensión, según se desprende de los descubrimientos arqueológicos referidos, que acreditan que alcanzaba las alturas de la colina, y de la afirmación de Ibn al-Jaṭīb cuando cuenta que al-Ruʿaynī fué inhumado en la parte más baja de la misma, al lado de los palacios reales. Corría, pues, a todo lo largo de la linde meridional del arrabal, formando una extraña divisoria entre este de los Alfareros y el de Naÿd.

¹ Cf. *Ordenanzas que los muy ilustres y muy magníficos señores Granada mandaron guardar para la buena gobernación de su república* (Granada 1521), fº 4.

² Por Real Cédula de 20 de septiembre de 1500.

³ Cf. Gómez Moreno, *Guía citada*, p. 226.

⁴ Cf. Gómez Moreno, *Sepulturas arábigo granadinas*, en *Boletín del Centro Artístico*, año II, nº 20 (Granada, 16 de julio de 1887), p. 1373 y 1374.

Nada tiene de extraño que Ibn al-Jatib, en una ocasión, se refiera a este cementerio sin nombrarlo y limitándose a consignar su situación, y en otra lo cite por su propio nombre, porque en la *Iḥāṭa* es muy frecuente encontrar diversas expresiones referidas a un mismo lugar. Hemos visto las frases *maqbarat Ilbira*, cementerio de Elvira ¹, *ḡabbānat bāb Ilbira*, cementerio de la puerta de Elvira ² y *rawḍat al-ḡaḡīb Saʿd ibn Mālik*, cementerio del alfaquí Saʿd ibn Mālik ³, todas ellas para designar un mismo cementerio, el situado en los alrededores de la Puerta de Elvira, que consta tuvo el nombre de Saʿd ibn Mālik.

* * *

Al SE. del arrabal de Naʿyḍ, y en el lugar que ocupa actualmente el cementerio de Granada, se alzaban los Alijares, palacio cuya realidad no es posible poner en tela de juicio, porque, aparte del célebre romance, la acreditan testimonios documentales y arqueológicos, y hasta la misma toponimia granadina.

Lo menciona Ibn Zamrak, cuando se declara autor de los versos que adornaban sus paramentos ⁴, aparece citado en una libranza de cierta cantidad de maravedíes destinados al pago de obras allí realizadas ⁵, y lo cita Andrea Navagiero, que recorrió sus ruinas, cuando en 1526 visitó Granada. Cuenta el embajador veneciano que los Alijares se hallaban detrás de la Alhambra, y a su mano derecha, en una altura que había por aquella parte

¹ Cf. *Iḥāṭa*, ed. Cairo, citada, tomo I, p. 57.

² Cf. *ibidem*, tomo I, p. 276.

³ Cf. *ibidem*, tomo II, p. 250, donde por error de copia aparece *سعد* en lugar de *سعد*, ya que consta que este cementerio tuvo el nombre de Saʿd ibn Mālik. Vid. Gómez Moreno, *Guía* citada, p. 433.

⁴ Cf. E. García Gómez, *La etimología de «Alixares»*, en *AL-ANDALUS*, II [1934], p. 228.

⁵ Cf. L. Eguílaz Yanguas, *Reseña histórica de la conquista del reino de Granada por los Reyes Católicos según los cronistas árabes* (Granada 1894), p. 59, nota 1.

MADĪNA GARNĀT



Plano del recinto de los barrios meridionales de la Granada islámica en el sigl

por donde viene el río Genil, ofreciendo una bellísima vista hacia la vega. Por aquel tiempo todo estaba arruinado, no quedando en pie más que algunos fragmentos de los muros, los estanques, que no tenían agua porque las conducciones se habían roto, y las piedras de los enlosados, que estaban hendidas y por cuyas junturas retoñaban las raíces de los arbustos ¹.

A fines del siglo XVII refiere Mármol que «a espaldas de este cerro, que comúnmente llaman Cerro del Sol, o de Santa Elena, se ven las reliquias de otro rico palacio, que llaman los Alixares, cuya labor era de la propia suerte que la de la sala de la torre de Comares, y alrededor de él había grandes estanques de agua y muy hermosos jardines, vergeles y guertas, lo cual todo está al presente destruído» ². En análogos términos se expresa Henríquez de Jorquera ³.

Las informaciones de unos y otros han sido confirmadas por la investigación arqueológica. Hasta 1891 se conservaron, entre otros restos del antiguo palacio, una alberca, parte de una escalera y muros y paramentos más o menos derruídos, que fueron deshechos cuando se realizaron en aquellos parajes obras para ampliación del actual cementerio granadino. Al efectuarlas, se hallaron fragmentos de columnas, azulejos y mocárabes que denunciaban la evidente existencia de un palacio en el lugar en que Andrea Navagiero y los restantes historiadores afirman que se encontraban los Alijares ⁴. Finalmente, estas ruinas se hallan en un pago que todavía hoy se conoce por el nombre que tuvo aquel palacio.

* * *

Acerca de la etimología de la voz *alijares* se han ocupado arabistas y filólogos mucho más autorizados que nosotros. A su

¹ Apud Simonet, *Descripción* citada, p. 241.

² *Rebelión*, tomo I, p. 28.

³ *Anales*, tomo I, p. 59.

⁴ Cf. sobre estos descubrimientos, M. Gómez Moreno, *Guía*, p. 176. Los restos hallados se conservan actualmente en el Museo de la Alhambra.

estudio contribuye ahora el señor Lévi-Provençal con una nueva sugestión. No pretendemos tomar parte en la controversia que, a nuestro juicio, quedó dilucidada con los trabajos de nuestros queridos compañeros don Emilio García Gómez y don Jaime Oliver Asín. El primero aportó un valiosísimo testimonio árabe para explicar la etimología de aquella voz, el del poeta Ibn Zamrak cuando asegura que compuso los versos que adornaban el palacio de al-Diṣār ¹. El segundo, la corroboración, mediante un texto castellano del siglo XVII, el de Bermúdez de Pedraza, de la tesis sustentada por el señor García Gómez ².

Nosotros hemos encontrado en documentos árabes granadinos suscritos en el siglo XV los términos *ŷiṣār* y *ŷiṣr* alternando con el término *dār* y usados, por consiguiente, todos ellos con una misma acepción. La célebre finca de Ibn al-Murḍī enclavada en el paraje en que hoy se levanta el monasterio de San Jerónimo, aparece citada en la *Iḥāṭa* con la denominación de *dār Ibn al-Murḍī* ³, en tanto que en el pliego particional de los bienes que constituían la herencia del joven Dū-l-Nūn ibn Aḥmād ibn ʿAbd Allāh ibn Lubb se la menciona *ŷiṣr Ibn al-Murḍī* ⁴. Ibn al-Jaṭīb cita otras muchas *dār* en su *Iḥāṭa*, de las cuales una buena parte se encuentra en estos documentos granadinos del siglo XV a que nos venimos refiriendo, y en el *Libro de los Habices* ⁵, donde hemos hallado otras que no menciona Ibn al-Jaṭīb. De muchas de ellas ha persistido hasta hoy, no sólo el recuerdo, sino también el nombre.

Según el historiador granadino, todas estas *dār* estaban situadas en las afueras de Granada, y algunas en los arrabales

¹ Cf. supra p. 64, nota 4.

² Cf. Jaime Oliver Asín, «*Alijar*», «*Alijares*», en *AL-ANDALUS*, VII [1942], pp. 153 a 164.

³ Cf. *Iḥāṭa*, ed. Cairo, citada, tomo I, p. 31.

⁴ Documento árabe inédito, que forma parte de la colección cuya publicación preparamos. Aparece suscrito a 2 muḥarram 887 = 21 de febrero de 1482.

⁵ *Mercedes de los Habices de las mezquitas e alfaquíes e almuédanos e otras obras pías que había en tiempos de moros en la muy nombrada e gran ciudad de Granada y su Albaicín, con las alquerías*, manuscrito del siglo XVII, que se conserva inédito en el Archivo de la Curia de Granada, copia del original redactado en 1505.

exteriores, acogidas en ocasiones al amparo de la cerca ¹. Tal es el caso de al-Dār al-Baydā', tantas veces citada en este estudio. No sabemos que se haya meditado sobre qué acepción tuvo el término *dār* en árabe granadino y, más concretamente, cuando se empleaba para designar a estas fincas esparcidas por la vega, en parajes cercanos a la ciudad. En las *Constituciones del Hospital Real*, que fundaron los Reyes Católicos, se cita la *dār* ibn al-Murđī en estos términos: «... la casa y molino de aceyte y huerto y tierras de darabenmordi, que es nuestra merced de le dar al monesterio de la Concepción de la orden de San Gerónimo, para que se mude el dicho monesterio...» ², donde se ve que el vocablo *dār* tenía la misma acepción que *ġiṣr*, *ġiṣār* y *diṣār*.

De cuanto precede y, además, del recuerdo, que se mantiene vivo, de lo que fueron las propiedades que llevaron aquellos calificativos, se desprende, sin gran dificultad, que todos ellos se usaron para designar una finca de recreo situada fuera de la medina, unas veces en los arrabales exteriores, amparada por la cerca, y otras, a campo abierto, pero en las cercanías de la ciudad, constituida por un predio de escasa extensión, en el que se levantaba una casa señorial, residencia temporal de sus dueños, generalmente rodeada de jardines y dotada de dependencias que se usaban como graneros, molino, bodegas y para otros menesteres propios de la labranza. Era, en suma, una mansión de reposo, al mismo tiempo que una casa de labor.

Este tipo de finca, análogo, pero no idéntico al cortijo cordobés, porque no estaba, como este último, enclavado en la campiña o en la serranía, ha subsistido en Granada, y aquí no le damos la denominación de cortijo, ni de granja, sino que la llamamos *casería*. Muchas caserías han mantenido íntegro su antiguo nombre árabe. Tal ocurre con la *Casería de Arabenal* (Dār

¹ Dice textualmente Ibn al-Jaṭīb: منها [الدور] في طرق البلد وحمى سورها جملة كالدائر المنسوبة إلى هذيل والدائر المنسوبة إلى ابن مرضى. Cf. *Iḥāṭa*, ed. Cairo, tomo I, p. 31, líneas 7 ss.

² Cf. *Constituciones del Hospital Real* citadas, f^o 3.

al-Binā', *Casería de los Cónyuges*), sita en el Camino de la Zúbia, o la *Casería de Alcalai*, situada en la ribera del río Beiro, al NO. de Granada, y cuya cita árabe Dār al-Qal'āi (Casería del Alcalareño), aparece en uno de los documentos árabes granadinos del siglo XV, que estudiamos ¹, y se halla con la transcripción *Daralcalai*, en el *Libro de Habices* ².

En *Arabenal* se ha conservado íntegra, aunque en transcripción corrompida, la antigua expresión árabe, a la que se ha antepuesto el término castellano *casería*. En *Alcalai* el primer miembro de la versión árabe (*dār*), ha sido sustituido por su equivalente castellano *casería*. Después de cuanto llevamos expuesto no sería desacertado estimar que el verdadero sentido que actualmente habría que dar a la voz *alijares*, no es otro que el de *casería* ³.

* * *

Dice el señor Lévi-Provençal y tiene razón que, con los datos que aporta Ibn Baṭṭūta, no es posible situar la rábita de Ibn al-Maḥrūq en el plano de la Granada musulmana del siglo XIV ⁴. Al-Maqqarī cita esta rábita, que denomina *zāwiya al-Maḥrūq*, al reproducir un texto de al-Rā'ī, referente a Abū-l-Ma'ālī ibn al-Sayyid al-Šarīf Abī-l-Qāsim al-Ḥasanī, que fué qāḍī-l-ŷamā'a de Granada a fines del siglo XIV. Al-Maqqarī nos informa de que dicha *zāwiya* estaba situada en las afueras de la capital y de que, por aquel tiempo, era morada de un grupo de ascetas, cuya comunidad presidía el jeque Abū Ŷa'far Aḥmad al-Maḥdūd ⁵.

¹ Es el pliego particional de la herencia de Aḥmad ibn Muḥammad al-Ruḥfa, suscrito a 17 šawwāl 888 = 16 noviembre 1483.

² F^o 63 v, n^o 65.

³ Esta acepción para el término *casería*, tiene un valor puramente local. No sabemos que, con el mismo significado, se use en otras poblaciones españolas, y tampoco hemos podido determinar la fecha en que fué introducida en el léxico granadino.

⁴ Cf. *Le voyage* citado, p. 220.

⁵ Cf. *Nafḥ al-Ṭib* (ed. Būlāq), tomo III, p. 107.

Las noticias de al-Maqqarī son tan imprecisas como las que ofrece Ibn Baṭṭūṭa, y tampoco nos permiten establecer la localización de la rábita de Ibn al-Maḥrūq. Sin embargo nos proporcionan un dato interesante: el de que la rábita estaba habitada por varias personas, de donde podemos colegir que debía de tratarse de un edificio de no escasas dimensiones.

Hemos encontrado también la cita de esta rábita en varios de los documentos árabes granadinos que estudiamos. Figura en todos los contratos de compraventa de la huerta de ʿIṣām, célebre finca de recreo situada en las afueras de la ciudad, que formaba parte de los bienes de la corona naṣrī, y a la que Ibn al-Jaṭīb alude en su *Iḥāṭa* ¹.

Cuando a comienzos del año 1491 el sultán Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAlī (Boabdil), último monarca de la dinastía, pensó en proseguir la lucha contra los Reyes Católicos, para allegar fondos con qué costearla parceló y puso en venta la huerta de ʿIṣām. Los contratos de las catorce parcelas en que fué fraccionada la finca, suscritos entre el 29 ŷumādā I y 5 ŷumādā II de 896 = 10 y 15 de abril de 1491, pasaron después de la reconquista al Convento de la Madre de Dios, en el cual se establecieron las Comendadoras de Santiago, como títulos de propiedad de la huerta, adquirida por la comunidad.

No consta en los contratos el lugar en que estuvo emplazada la finca porque, como en aquéllos se declara, su celebridad excusaba señalarlo, pero se citan las lindes de cada parcela y su extensión superficial, todo lo cual nos suministra datos que, coordinados con los que luego exponemos y con otros contenidos en la parte que precede de este estudio, nos permitirán proponer una localización que tiene muchas probabilidades de ser la que, en efecto, puede corresponderle.

Por la descripción de las lindes sabemos que la huerta quedaba limitada al E. por un cementerio denominado en los contratos *maqbarat al-ʿAssāl* (cementerio del Melero); que tenía a la parte SO. la rábita de Ibn al-Maḥrūq, y que en el centro, un poco hacia el E., se encontraba la casa principal de la finca.

¹ Ed. Cairo, tomo I, p. 25, línea 2.

Sabemos también, porque así consta en el libro fundacional del convento, que para el establecimiento del monasterio de la Madre de Dios, los Reyes Católicos donaron propiedades que les habían sido cedidas por el arzobispo Talavera y que estaban situadas en el barrrio del Realejo y sus proximidades, esto es, en el antiguo arrabal de los Alfareros y una parte del de Naÿd, a que tantas veces nos hemos referido en este trabajo, y, por último, conocemos los nombres y situación de otras huertas que hubo en dichos arrabales. En este estudio hemos localizado las de la Almanjarra y al-Dār al-Bayḍā', ocupando respectivamente la parte occidental de uno y otro arrabal. Al E. de la Almanjarra estaba situada la huerta de los Alfareros, cuyo emplazamiento hubimos de localizar en un trabajo anterior publicado en esta misma revista ¹. Algo más arriba, en dirección SE., hemos visto que se encontraba el Ḥawr Mu'ammal.

La huerta de 'Iṣām alcanzaba una superficie de más de ochenta y siete marjales ², y, en vista del plano de Granada, para localizarla en las proximidades del Realejo, no nos queda otro lugar que tenga aquella extensión más que el que actualmente ocupan las huertas de Belén y de los Angeles, situadas a ambos lados de la que ahora se llama calle de los Molinos. Si examinamos la *Plataforma* de Ambrosio Vico, advertimos que la huerta de Belén ocupaba a fines del siglo XVI una superficie casi rectangular, que coincide con la que tiene hoy, limitada al E. por la vertiente N. del Barranco del Abogado, es decir, por el lugar en que fueron hallados en el pasado siglo los restos de un cementerio musulmán que hemos identificado con el cementerio del arrabal de los Alfareros, el cual, según hemos explicado, era el mismo cementerio de los extranjeros que Ibn al-Jaṭīb cita en su *Iḥāta*; que en el centro de la huerta y un poco hacia el E. se levantaba el edificio principal de la finca, y que al SO. de la misma se advierte un torreón, rodeado por otros edificios.

¹ Cf. Luis Seco de Lucena, *Documentos árabes granadinos*. II. *Documentos de las Comendadoras de Santiago*, AL-ANDALUS, IX [1944], pp. 122 a 140.

² El marjal granadino tiene actualmente una extensión de algo más de 500 m².

Después de cuanto llevamos expuesto, no tenemos inconveniente en localizar, siempre de modo provisional, porque carecemos de documento árabe que lo acredite, la huerta de 'Iṣām en los terrenos que actualmente ocupa la de Belén, ya que el plano de esta huerta coincide con el de la de 'Iṣām. En consecuencia, podemos identificar los restos del cementerio musulmán que en el siglo pasado fueron descubiertos, al E. de la actual huerta de Belén (y que según nuestra opinión corresponden al de los extranjeros que de esta forma cita Ibn al-Jaṭib y también por el nombre de cementerio de los Alfareros), con la maqbarat al-'Assāl (cementerio del Melero), situada al E. de la huerta de 'Iṣām; a la casa principal de la huerta de Belén, que se ve en la *Plataforma* de Ambrosio Vico, con la casa principal de la de 'Iṣām, puesto que la situación de ambas coincide en el plano de las huertas, y, finalmente, ¿sería el torreón que Ambrosio Vico dibuja a la parte SO. de la huerta de Belén, la rábita de Ibn al-Maḥrūq, situada también al SO. de la huerta de 'Iṣām?

En el supuesto, muy probable, de que la huerta de 'Iṣām ocupase los terrenos que hoy corresponden a la de Belén, aquella se extendería hasta el Hawr Mu'ammal (actual Campo del Príncipe), constituyendo una buena parte de la linde septentrional del arrabal de Na'yd con el de los Alfareros, en dirección E. a O. El resto de esta linde corresponde, como ya hemos indicado, a la hoy denominada huerta del Cordero (antigua al-Dār al-Bayḍā') y la rábita de Ibn al-Maḥrūq estaría situada casi en el centro del arrabal de Na'yd, en lugar cercano a la actual cuesta de los Angeles, en la vertiente N. del Barranco del Abogado, en cuya otra vertiente, según hemos visto, estaba emplazada la rábita del Li'âm.

* * *

En su jugoso y documentado estudio se ocupa el señor Lévi-Provençal del extraordinario auge que alcanzó en Granada la práctica de la vida ascética, deduciendo de las indicaciones de Ibn Baṭṭūṭa que, a mediados del siglo XIV, se había establecido

en la capital del reino naṣrī una colonia de místicos procedentes del Irán y de la India, y señalando, por referencias de Ibn al-Jaṭīb, la existencia en dicha capital de un importante grupo de ṣūfíes levantinos que, impelidos sin duda por los avances de la reconquista, habían buscado amparo en este último reducto del poder islámico andaluz, construyendo aquí rábitas, organizando cofradías e imprimiendo, en fin, un vigoroso impulso a los afa-nes místicos de los granadinos ¹.

Aparte de los testimonios históricos tan acertadamente discriminados por el señor Lévi-Provençal, la preocupación religiosa que acució a los granadinos durante los últimos tiempos de la dominación islámica aparece reflejada también por la producción poética de aquella época y por el número extraordinario de rábitas que, en cantidad agobiante, aparecían diseminadas por el núcleo urbano y por los alrededores de Granada en el instante de la reconquista, constituyendo prueba inequívoca, no sólo de que fueron muchos los que, abandonando la vida mundana, se acogieron al amparo de un santuario para entregarse de lleno a las prácticas religiosas, sino también de la extremada devoción que el pueblo sentía por figuras veneradas del misticismo musulmán.

Sin que pretendamos, ni mucho menos, intentar ahora ni siquiera un simple esbozo del estudio de la última manifestación poética del islam andaluz que, por otra parte, estaría fuera de lugar, conviene a nuestro propósito expresar nuestra opinión de que los últimos vagidos de la poesía arábigoespañola pueden ser estimados como una poesía de alfaquíes. Esto se advierte, a nuestro juicio, en el artificio retórico de las composiciones de aquel tiempo. En el siglo XV el númen poético andaluz había dado de sí cuanto tenía que dar. Lo que produce en este siglo está falto de inspiración y caracterizado por la ramplonería. Como si se hubiese agotado el rico manantial a que acudieron los poetas de otros tiempos para construir aquellas metáforas que constituyen el más bello ornato de la poesía árabe, los del siglo XV buscan para crearlas símiles tomados de la terminología teológica y jurí-

¹ Cf. *Le voyage*, p. 216.



Granada vista desde el S., en el libro *Civitates Orbis Terrarum*, Colonia 1587 (detalle). El trozo encuadrado reproduce las dos laderas del actual Barranco del Abogado, donde suponemos estaba el arrabal de Naýd, todavía poblado en la fecha del dibujo.



Detalle de la Plataforma de Ambrosio Vico (primeros años del siglo XVII). En el centro, la Alhambra. En el ángulo inferior derecha, encuadradas, las actuales huertas de Belén y de los Ángeles, donde suponemos estaba la huerta de 'Iṣām: 1) Probable casa principal; 2) Probable torreón árabe, acaso la rábita de Ibn al-Maḥrūq.

dica. Ahora no se compara la boca con una margarita, como tradicionalmente se había hecho, sino con un ribāṭ cercado por brillantes corazas ¹.

He aquí cómo Muḥammad al-Šarrān al-Garnāṭī, una de las figuras más representativas del parnaso andaluz en el siglo XV ², en una composición de tema erótico, usa y abusa de términos teológicos para expresarnos la amargura del amor sincero:

*Amante, no impidas a los ojos anegarse en lágrimas,
porque la pasión del afligido es semejante a un isnād no muḥmal.*

*Los hadices relatados por las pestañas salen del corazón,
y lo que de esos hadices es mursal queda grabado en lo que es musalsal ³.*

Y este otro fragmento del mismo poeta, que acude a análogos términos para definir los deberes que impone la cortesía:

*Tengo un amigo que me ha visitado y al cual no he devuelto la
Ciertamente yo he pecado por defecto y él por exceso. [visita.*

*Si tolera mi negligencia, cumple una regla normal del fiqh,
porque yo soy al-ma'mūn y él es al-imām.*

*Alguna vez la niebla baja y visita la tierra;
pero todavía la tierra no ha subido a visitar a las nubes ⁴.*

Otro literato muy celebrado en la misma época, Abū Yahyà ibn ʿĀṣim, que gozó de gran reputación entre sus contemporáneos, no sólo como poeta, sino como jurista e historiador, hasta el extremo de que le llamaban *el segundo Ibn al-Jaṭīb* ⁵,

¹ Cf. Al-Maqqarī, *Azbār al-riyād*, tomo I (Cairo 1358 = 1939), p. 144, líneas 14 a 16, versos de Muḥammad al-Šarrān.

² Sobre este literato granadino, cf. al-Maqqarī, *Azbār*, tomo I, pp. 133 y 134.

³ Cf. al-Maqqarī, *Azbār*, tomo I, p. 133, líneas 14 y 15. Metro ṭawīl.

⁴ Ibidem, tomo I, p. 144, líneas 1 a 4. Metro sarīf.

⁵ Apud al-Maqqarī, *Azbār*, tomo I, p. 186. Cf. sobre este literato granadino las pp. 50, 55, 58, 60, 116, 145, 163, 171, 172, 173, 179 y 186, de la misma obra, tomo I, y el mismo autor en *Nafḥ al-ṭīb*, ed. Dozy, *Analectes*, tomo II, vol. 2, pp. 796 y 797.

en una composición en que exalta al amor ^ʿudrī, emplea también para sus imágenes términos como *šarʿ* y *ḥukm* con la acepción de voces jurídicas que le son características ¹.

Podríamos citar otros casos semejantes en apoyo de nuestro criterio, pero lo indicado basta, a nuestro juicio, para hacer resaltar que los poetas árabigoandaluces del siglo XV acudían preferentemente al léxico teológicojurídico para la construcción de sus metáforas, en lo cual encontramos una expresión patente de la preocupación religiosa que les embargaba y de que la poesía, en aquellos tiempos, fué poesía de alfaquíes.

* * *

De las rábitas granadinas se ocupó, no ha mucho, en esta misma revista, nuestro querido compañero don Leopoldo Torres Balbás, en un documentadísimo estudio acerca de las rábitas hispanomusulmanas ². El culto a santones y santuarios surge en la España musulmana acaso como consecuencia de la necesidad de atribuir a formas sensibles y concretas el concepto abstracto de la Divinidad, que constituye la esencia de la religión islámica. Este culto alcanza su auge en los últimos tiempos del reino naṣrī, como lo prueban las numerosas rábitas que, a fines del siglo XV, existían en Granada, constituyendo lugares de peregrinación a donde acudía el pueblo en los días de fiesta religiosa, según acredita una curiosa referencia de Ibn al-Jaṭīb, que ha recogido el señor Torres Balbás.

Establece éste, a nuestro juicio acertadamente, la distinción entre los tres tipos de santuario que hubo en la España musulmana: el ribāṭ, la zāwiya y la rábita; pero a nosotros nos parece que, al menos a fines del siglo XV, se aplicaba a la zāwiya la

¹ Cf. Emilio García Gómez, *Dos notas de poesía comparada*, en *AL-ANDALUS*, VI [1941], p. 410.

² Cf. Leopoldo Torres Balbás, *Rábitas hispanomusulmanas*, en *Crónica Arqueológica de la España musulmana*, *AL-ANDALUS*, XIII [1948], pp. 475 a 491.

denominación de rábita y que, con este último nombre se denominaban, indistintamente, unos y otros santuarios. Si no fuese así, resultaría extraño que en el *Libro de los Habices*, referente a los bienes propios de todas las instituciones religiosas de la Granada naṣrī, no aparezca ni una sola zāwiya, citándose únicamente gimás, mezquitas y rábitas para designar a los templos y santuarios que hubo dentro del recinto granadino y en sus alrededores. Tenemos, además, otras referencias en apoyo de nuestra opinión. Tanto Ibn Baṭṭūṭa como al-Rāʿī, según al-Maqqarī, que escriben a mediados del siglo XIV, citan al santuario de Ibn al-Maḥrūq por la denominación de zāwiya, que es lo que realmente creemos era, en armonía con lo que cuenta al-Rāʿī, en tanto que en los documentos arábigo granadinos que estudiamos, fechados a fines del siglo XV, se le aplica siempre el nombre de rábita.

Aunque el estudio del señor Torres Balbás reviste carácter exhaustivo ¹, podemos completarlo dando noticia de más de cuarenta rábitas granadinas que no menciona nuestro compañero y cuyos nombres hemos encontrado en el referido *Libro de los Habices*, cuyo manuscrito se conserva inédito en el archivo de la Curia de Granada.

Opina el señor Torres Balbás, apoyándose en una referencia de Mármol, que en Granada se denominaba indistintamente rábita o mezquita a pequeñas mezquitas que tenían el carácter de oratorio de escasas dimensiones. Es posible que así sea, pero el *Libro de los Habices* nos ofrece la prueba en contrario, no sólo porque distingue perfectamente entre gimás (ġāmi^c), mezquitas y rábitas, sino además porque de su lectura se desprende que en Granada hubo rábitas y mezquitas que, aunque tuvieron el

¹ A la relación de rábitas malagueñas que cita el señor Torres Balbás puede agregarse la rábita de los Banū ʿAmmār, mencionada por Ibn al-Jaʿīb en su *Iḥāṭa* (ed. Cairo, tomo I, p. 55, líneas 4 y 5), donde por error de copia aparece la palabra رابعة — que carece de sentido —, en lugar de رابطة, la cual estaba situada en las afueras de la puerta de la Funtanālla (en la ed. de la *Iḥāṭa* citada, aparece, por errónea lectura del manuscrito باب فساله en lugar de باب فتتالة), y en cuyas inmediaciones se hallaba el cementerio llamado rawḍat Banī Yahyà.

mismo nombre, eran inmuebles diferentes, dotados de bienes piadosos distintos, que, después de la reconquista, fueron adscritos por los Reyes Católicos a iglesias también distintas. Tal ocurrió, como podrá observar el lector seguidamente, con las rábitas y mezquitas denominadas Aceituna, Cachara, Cauracha, Darax y Jorf. Por otra parte el testimonio de los historiadores castellanos, cuando afecta a cuestiones árabes, no siempre es digno de fe. En este caso concreto pensamos que ellos no distinguían entre una y otra clase de templo. Así, Fernando del Pulgar, en su *Crónica de los Reyes Católicos*, relatando una de las acciones ocurridas durante el sitio de Granada, nos cuenta que: «el Rey con su batalla real se puso delante de las puertas de la çibdat, quanto vn quarto de legua, por la parte de la Sierra, a pelear con los moros, si saliesen a defender la tala que los suyos facían por todas partes; los quales quemaron las aldeas, alcarías, y casas, y torres e mezquitas que los moros tenían en aquella parte, e todos los olivares e huertas» ¹. Podemos afirmar que los santuarios que había en los alrededores de Granada eran rábitas o zāwiyas, pero en manera alguna podían ser mezquitas.

En el repertorio que sigue hemos clasificado las rábitas en tres grupos. El primero está constituido por las que se hallaban situadas en el interior de la ciudad o en sus arrabales, pero dentro de la cerca. El segundo por las que consta o presumimos que se encontraban extramuros de Granada. Y, finalmente, el tercero por aquellas para cuya localización no poseemos ningún dato.

Al citar las rábitas lo hacemos por la transcripción castellana con que aparecen en los textos, y cuya etimología árabe explicamos siempre que nos es posible, siguiendo en la relación un orden puramente alfabético ². Hemos incluido en nuestro repertorio las rábitas Aceituna, Alahdeb, Mate y Zacayatalbaceri, que se hallaban dentro de Granada y que el señor Torres Balbás cita

¹ Cf. Fernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, ed. Carriazo, vol. II (Madrid 1943), p. 125. Dice Mármol (*Rebelión* citada, tomo I, p. 19) que en Granada había una «hermita o rábita que llamaban Mezquit el Morabitín».

² Para evitar la constante repetición de referencias usamos las siguientes siglas: GM = Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* (edición citada supra); LH = *Libro de los Habices* citado supra, y f^o = folio.

en su estudio, porque algo podemos agregar a lo que nuestro compañero ha escrito de ellas. Excluimos de las citadas por éste la de la Horra, que se encontraba en el interior de la ciudad y todas las de los alrededores, porque nada tenemos que añadir a lo explicado por el señor Torres Balbás. Igualmente hemos excluido de nuestra relación la de Ibn al-Maḥrūq y la del Liyām, porque cuanto acerca de las mismas podíamos referir lo hemos expuesto ya a lo largo de este trabajo.

RÁBITAS SITUADAS EN EL INTERIOR DE GRANADA

Abduladi. — LH, fº 82, título. Estaba en la colación de Santa María la Mayor. Acaso del árabe *rābiṭat ʿabd al-dīn*, rábita del siervo de la religión.

Abenmuza. — LH, fº 39, nº 354. Tenía un corralillo que lindaba con otro propio de la rábita de Darabenmoxo. Del árabe *rābiṭat Ibn Mūsà*, rábita de Ibn Mūsà.

Aṣfal Balhandac. — LH, fº 77, título. Este nombre parece una transcripción corrompida de la expresión árabe *aṣfal bāb al-jandaq*, la más baja de la puerta del Foso y parece aludir a la situación de la rábita, más que a su denominación. De todos modos nos permite localizarla en las cercanías de la cuesta de Gómez, ya que *bāb al-jandaq* se hallaba en donde hoy se encuentra la puerta de las Granadas ¹.

Alahdeb. — GM 465, el cual dice que estaba en donde hoy se encuentra el aljibe de la cuesta del Chapiz, algo más arriba del Peso de la Harina, de cuya rábita formó parte el aljibe. Probablemente su nombre es transcripción del árabe *rābiṭat al-aḥḍab*, rábita del corcovado.

Alhambra. — LH, fº 46, nº 49. Del árabe *rābiṭat al-ḥamrāʾ*, rábita de la Alhambra. No se indica su emplazamiento, pero podemos localizarla en los alrededores de la Alhambra.

Aluarraza. — LH, fº 41 v, nº 377. Sita en la Colación de Santa María de la O (actual Sagrario). Lindaba con casa de Gonzalo Castellanos, escribano público. Acaso del árabe *rābiṭat al-waraṭa*, rábita de los herederos.

¹ Sobre el emplazamiento de *bāb al-Jandaq*, cf. Luis Seco de Lucena, *Las puertas de la cerca*, p. 452.

Arja. — LH, f° 43. En el f° 50, n° 99 aparece con la ortografía Herja. Estaba situada en la colación de San Andrés. Del árabe *rābiṭat al-arḥa*, rábita de los molinos.

Aymun. — LH, f° 42 v, n° 9 y ss. Aparece también en este mismo folio en las versiones *Laymuna* y *Maymuna*. En un documento árabe granadino del siglo XV que forma parte de la colección cuya publicación preparamos, hemos encontrado el topónimo *al-aymun*, para designar un lugar situado dentro de la Alcaicería granadina ¹. Sabemos, además, que en la referida Alcaicería hubo una rábita (GM, 313), por lo que no tenemos inconveniente en identificar esta rábita con la del *Aymun*. Sus bienes habices fueron asignados a la parroquia de Santiago, hoy extinguida, pero cuya iglesia está situada en la calle de Elvira. Del árabe *rābiṭat al-aymun*, rábita del limón.

Azeituna. — LH, f° 42, n° 3. Además de esta rábita se cita en f° 69 v una *Gima Azeituna*, sin que se indique el emplazamiento de ninguna de las dos. Respecto de la rábita dice GM 288 que al N de la placeta de Castilla, en el Albayzín, hay un aljibe que llaman de la Vieja y que en el siglo XVII denominaban de la rábita por haber pertenecido a la rábita Aceituna, cuyo nombre tuvo también la plazoleta en que se halla el aljibe. Del árabe *rābiṭat al-zaytūna*, rábita del olivo.

Bualvira. — LH, f° 49, donde se agrega que sus bienes fueron asignados a la parroquia de San Andrés. Del árabe *rābiṭat bāb* (pronunciado *bib* por imāla) *Il-bīra*, rábita de la puerta de Elvira, de donde podemos colegir que estaba situada en los alrededores de dicha puerta. Además de esta rábita, en las inmediaciones de la puerta de Elvira hubo las siguientes: del *Hauro* (GM, 335), del *Forno de Elvira* (LH, f° 48, n° 73), del *Cazar* (LH, f° 49, n° 88) y *Calaqa* (LH, f° 49 v.)

Borge. — LH, f° 67, n° 33, donde se cita su emplazamiento «en el barrio de Uuataubin (rabaḍ bāb al-Ṭawwābīn), a las espaldas del Darro, en la dicha colación de San Matías», agregándose que «está hecha solar» y que era «linde de dos calles frente de casas de Gonzalo Dávila, cambiador, e de casas de Carvajal». Del árabe *rābiṭat al-burġ*, rábita del castillo.

Borge Melil. — LH, f° 60. Estaba situada en la colación de San Juan de los Re-

¹ Se trata de un contrato de compraventa, suscrito a 10 ṣafar 865 = 24 de noviembre de 1460, entre el sultán granadino Abū Naṣr Sa'd, en calidad de vendedor, y su alcaide Abū-l-Ḥaṣṣay Yūsuf ibn Abī-l-Qāsim al-Šarrāy. Este documento, de bastante interés por varios conceptos, estuvo en manos de don Pascual Gayangos que lo alude en el estudio que sigue a su edición de las *Ilustraciones de la Casa de Niebla*, de Alonso Barrantes Maldonado. Cf. *Memorial Histórico Español*, vol. X (Madrid 1857), p. 563.

yes a cuya parroquia pasaron sus bienes habices. Probablemente del árabe *rābiṭat al-burj al-malil*, rábita del castillo quemado.

Cachara. — LH, fº 59 v, nº 23 y fº 60. Se hallaba en la colación de San Juan de los Reyes, a cuyo templo fueron asignados sus bienes habices. Hubo, además, una *gima Cachara* en la misma colación; según LH, fº 59. Dice GM, 433, que en la cuesta de las Cabras del Albayzín, inmediata al aljibe de Trillo, existió una mezquita llamada gima Cachara. Acaso el nombre de estas rábita y gima proceda de la expresión árabe *rābiṭat al-qayara*, rábita del cajón.

Cabmada. — LH, fº 52, nº 10.

Calaga. — LH, fº 49 v. Estaba situada junto a la puerta de Elvira. Acaso del árabe *rābiṭat al-galaqa*, rábita del insomnio.

Camar achala baxa. — LH, fº 56. Se hallaba en la colación de San José. Camar es la transcripción de *qamar* (luna). Acaso *achala* corresponda a *ašhal* (color azul oscuro mezclado de rojo). *Baxa*, baja, es palabra castellana.

Cauracha. — LH, fº 56 v, nº 33; fº 57 v, nº 2 y fº 62, nº 56. Sus bienes fueron asignados al templo de San Juan de los Reyes. El topónimo *qawraṣa*, cuya es la transcripción del nombre de esta rábita, aparece en uno de los documentos árabes granadinos cuya publicación preparamos, en el cual se indica que este lugar se hallaba en la Alcazaba Qadima ¹. En LH, fº 56 v, nº 34 se cita, además, una mezquita de la Cauracha, cuyos bienes fueron transferidos a la parroquia de San José. Hubo, pues, claramente diferenciadas, una rábita de la Cauracha y una mezquita del mismo nombre, cuyos bienes respectivos pasaron a ser propiedad de iglesias distintas. GM, 432, cita dos mezquitas de la Cauracha, una de las cuales estuvo situada por el paraje en que hoy se encuentra el templo de San Juan de los Reyes. Del árabe *rābiṭat al-qawraṣa*, rábita de la Qawraṣa. Simonet explica que el barrio que tuvo el mismo nombre se llamaba así «por una gran cueva que allí había, pues dicen que en el árabe vulgar *caura* o *cauracha* significa cueva» ². Simonet, que sin duda no vió el documento árabe en donde hemos hallado este término, construyó su teoría sobre una hipótesis. Nosotros creemos que *qawraṣa* no es voz árabe, sino transcripción árabe de un topónimo anterior.

Cazar. — LH, fº 49, nº 88. Una de las rábitas situadas en las inmediaciones de la puerta de Elvira. Lindaba «con una mercería de Zacaríá Rasi y con solar de Alonso Durán. Está vacía y sin puerta». Acaso la denominación de esta rábita

¹ Expediente posesorio suscrito a 15 šawwāl 878 = 5 de marzo de 1474, por el que se declara que la propiedad de un inmueble sito en la Qawraṣa, corresponde al niño Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn ʿAlī, en virtud de derecho de herencia.

² Cf. *Descripción*, p. 72.

haga referencia al alfaquí granadino Abū Ya'far Aḥmad al-Qaṣṣār, discípulo de al-Šāṭibi ¹. Probablemente del árabe *rābiṭat al-Qaṣṣār*, rábita de al-Qaṣṣār.

Darabenmoxo. — LH, f^o 39, n^o 354. Tenía un corralillo que lindaba con otro de la rábita de *Abenmuza*.

Darax. — LH, f^o 64, donde se la localiza «en los Ax.res (Ajsāriš)», barrio que estuvo entre la calle de San Juan de los Reyes y la Carrera de Darro. Hubo, además, una mezquita *Darax* que se alzaba en el lugar en que fué construída la iglesia de Santiago, esto es, en la calle de Elvira (GM, 325). Acaso la expresión árabe de esta rábita sea *rābiṭat dār ʿĀʾiṣ*. (Recuérdese la conocida transcripción castellana *daraxa*, *daraja*, para la expresión árabe *dār ʿĀʾiṣa*.)

Forno de Elvira. — LH, f^o 48, n^o 73. Debió de estar en las inmediaciones de la puerta o calle de Elvira. Del árabe *rābiṭat furn Ilbīra*, rábita del horno de Elvira.

Gazil. — LH, f^o 53 v. Estaba situada «en la calle de Barrionuevo, colación de Santiago», a cuya parroquia fueron asignados sus bienes habices. Probablemente del árabe *rābiṭat al-Gazzāl*, rábita de al-Gazzāl (con imāla *Gazzīl*).

Gelila. — LH, f^o 66, n^o 18. Era «linde de los frailes de Sancta Cruz». Estaba situada, por consiguiente, en las inmediaciones de la actual plaza de Santo Domingo. Acaso del árabe *al-rābiṭa al-ġalila*, la rábita ilustre.

Geuza. — Aparece en LH en las siguientes versiones: del *Geuz* (f^o 61 v, n^o 52), del *Geuza* (f^o 62 v, n^o 62) y del *Nogal* (f^o 72). La última versión corresponde a la traducción castellana de los dos términos anteriores, que son transcripción de la voz árabe *ġawza*. Del árabe *rābiṭat al-ġawza*, rábita del nogal. Estuvo situada en la carrera de Darro, en las inmediaciones del ḥammām nombrado de la misma manera ².

Haquemi. — LH, f^o 60, n^o 40. Estaba situada en la colación de San Juan de los reyes, a cuyo templo fueron asignados sus bienes. Acaso proceda su nombre del árabe *rābiṭat al-Ḥaḳamī*, rábita de al-Ḥaḳamī.

Haratalcazaba. — LH, f^o 82, n^o 55. Según GM, 181, se denominaba *Haratalcazaba* a la parte del barrio del Mawrūr ³, que lindaba con la calle de Santa Escolástica. Del árabe *rābiṭat ḥarat al-qaṣaba*, rábita del barrio de la alcazaba.

¹ Cf. sobre este alfaquí, Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāy*, al margen del *Dibāy* de Ibn Farḥūn (Cairo 1351 = 1932), p. 76.

² Cf., sobre este ḥammām, Luis Seco de Lucena, *El baño del Šawṭar en Granada*, AL-ANDALUS, XII [1947], p. 213.

³ Cf. sobre el barrio del Mawrūr, Luis Seco de Lucena, *Un tratado árabe del siglo XV sobre España, extraído del Šubḥ al-A'šā de al-Qalqašandī* (Granada 1942), p. 17 y nota 42.

Hauro. — No aparece citada en LH. Tomamos la referencia de GM, 335, el cual dice que a la entrada de la cuesta de la Alacaba, junto a la puerta de Elvira, enfrente del convento de la Merced, se conservaban los restos de una pequeña rábita denominada del *Hauro*. Por aquel tiempo (año 1892) se podían ver unos arcos apuntados en sus muros. Hemos recorrido aquellos parajes y no hemos encontrado nada. Los restos de la rábita han desaparecido, para dar paso a nuevas construcciones. En LH, f° 78, título, aparece citada una *mezquita de darbabaura* (dār bāb al-ḥawra) que hace evidente referencia a una puerta. Esta puerta podía ser la que daba acceso desde la calle de Elvira a la Alacaba del Albayzín y que GM, 330, llama *del hierro*, nombre que dicha puerta pudo también tener, según se desprende del relato del historiador árabe anónimo que narra el acoso que las fuerzas del Zagal hicieron a Boabdil, cuando éste se sublevó en el Albayzín contra su tío, que a la sazón era señor de la Alhambra ¹. En uno de los documentos árabes, cuya publicación preparamos ², se cita una *masǧid al-ḥawra min al-Bayyāzīn*, mezquita al-Ḥawra del Albayzín, que debe ser la misma a que alude LH. Hubo, pues, una rábita *al-ḥawra*, situada al final de la calle de Elvira, entre la puerta de este nombre y la que daba acceso a la Alacaba, rábita cuyos restos conoció el señor Gómez Moreno; una puerta *al-ḥawra*, llamada también *al-ḥadid* (del hierro), que era la que acabamos de citar como acceso a la Alacaba, y una mezquita *al-ḥawra*, situada dentro del Albayzín, probablemente en las inmediaciones de la puerta que tuvo el mismo nombre. Del árabe *rābiṭat al-ḥawra*, rábita del álamo ³.

Hila el Casbor. — LH, f° 41, n° 371. Estaba en la colación de Santa María. La voz *qaṣbūr*, de que es transcripción castellana *casbor*, no aparece recogida en los diccionarios árabes que hemos consultado, pero la incluye Lerchundi en su *Vocabulario español-arábigo* sub *cilantro*. Designa en Marruecos a esta especie, de la familia del hinojo. Es, por lo que vemos, vocablo perteneciente al léxico arábigo granadino, que se ha conservado en África. Del árabe *rābiṭat ḥillat al-qaṣbūr*, rábita del paraje del cilantro.

Jorfe. — Citada en LH en las siguientes versiones: *jorfe* (f° 57 v), *jorf* (f° 88 v, n° 50), *xorf* (f° 62, n° 58). Estaba situada en la colación de San Juan de los Reyes, «por cima de la casa en que vivía Juan de la Torre». Sus bienes fueron asig-

¹ Cf. Marc. Jos. Müller, *Die letzten Zeiten von Granada* (Munich 1863), p. 24.

² Es el pliego particional de la sucesión de Fāṭima bint Sa'd ibn Lubd, suscrito a 11 ḡumādā Ī 900 = 7 de febrero de 1495.

³ Para la acepción *álamo* de la voz *ḥawr*, cf. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* (Leiden 1881), tomo I, p. 334, sub حور.

nados a esta parroquia. Hubo en Granada, además de esta rábita, una mezquita que tuvo el mismo nombre. Aparece en LH, f^o 62 v, n^o 63, con la denominación de *gima ajorf*, «que es linde de la acequia de Axares (Ajšāriš) e linde de almacén de San Juan de los Reyes». En uno de nuestros documentos árabes ¹ hemos encontrado una *ġāmi^c al-ġurf*, que, sin duda, es esta misma *gima ajorf* de LH. En la *Taḥmila* aparece una mezquita de *Ibn ʿYurý* en Granada, que acaso pudiéramos identificar con la que aparece en LH y en nuestro documento árabe, ya que *ġurf* podría ser errónea lectura de *ġurf* ². Este último topónimo se encuentra también en la *Iḥāta* ³, pero referido a una huerta situada en los alrededores de Granada y que era patrimonio real. Hubo, pues, en Granada una *ġāmi^c al-ġurf* y una *rābiṭat al-ġurf*, instaladas en edificios distintos, según se desprende de la descripción de las lindes, que, de una y otra, aparecen en LH. Del árabe *rābiṭat al-ġurf*, rábita del escarpe.

Mate. — LH, f^o 18, n^o 6. Estaba situada en la colación de Santa María. GM, 202, dice que se hallaba en la parte meridional del edificio que ocupa actualmente la Capitanía General, es decir, en las proximidades de la plaza de los Tiros. En Córdoba hubo una mezquita que tuvo la misma denominación que la rábita granadina ⁴. Del árabe *rābiṭat al-mut^a*, rábita del provecho.

Mawrur. — LH, f^o 79 v, título. «Que es baxo de Torres Bermejas». Según GM, 181, consta la existencia en este barrio de una rábita (cuyo nombre no indica) y de un ḥammām, destruido a fines del siglo XVI. Del árabe *rābiṭat Mawrūr*, rábita del Mawrur.

Moral. — LH, f^o 40 v. Estaba situada «al cantón de la calle de Torres en la colación de Santa María». En 1505 se hallaba derruida. Su nombre es voz castellana.

Rubut. — Citada por Ibn al-Jaṭib, que indica se hallaba junto a una de las puertas de Granada ⁵. Del árabe *rābiṭat al-rubūṭ*, rábita de las ligaduras.

¹ Pliego particional de la sucesión de Abū ʿAbd Allāh Muḥammad al-Ruffa, suscrito a 27 dū-l-ḥiyya 880 = 25 de marzo de 1476.

² Cf. ed. Codera, *Bibliotheca Arabico-Hispana*, tomo VI, *Complementum libri Assilab*, vol. II (Madrid 1889), p. 317.

³ Cf. ed. Cairo, tomo I, p. 25, línea 6.

⁴ Cf. ed. Codera, *Bibliotheca*, tomo I, *Aben Pascualis Assila*, vol. I, pp. 48 y 179.

⁵ Cf. *Iḥāta*, ed. Cairo, tomo I, p. 292, en la biografía de ʿĪsā ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn Sidūna al-Jazāʿi, sufi levantino que se estableció en Granada a principios del siglo XIII. El editor de la *Iḥāta* dice, en nota, que el nombre de la puerta en cuyas inmediaciones se hallaba la rábita aparecía en blanco en el manuscrito original.

Uelegata. — LH, fº 54, nº 30. Se hallaba en la colación de Santiago, esto es por los alrededores de la calle de Elvira.

Unquía. — LH, fº 50 v, título. Sita en la colación de San Andrés por los alrededores del Triunfo.

Vivar. — LH, fº 41, nº 366. En 1505 estaba derribada. Se hallaba «al cantón de la calle de Torres, en la colación de Santa María de la O».

Zacayatalbaceri. — LH, fº 85, nº 26, donde se indica que era «linde del aljibe». GM, 382, dice que esta rábita estaba situada al final de la calle de Azacayas. Del árabe *rābiṭat saqāyat al-bazzārīn*, rábita de la fuente pública de los abaceros.

Zacayatalconaital. — LH, fº 43. Situada en la colación de San Andrés, «alinda con casa de mudexar e con un cobertizo de una calleja sin salida». Acaso del árabe *rābiṭat saqāyat al-qunaytal*, rábita de la fuente pública del cabezudillo.

Zalaquea. — LH, fº 70 v, nº 20. En fº 71 aparece con la transcripción *çalaquia*. Se encuentra citada en la asignación de «una cámara, como vas de Mazda Abendamon a la rábita Zalaquea». *Mazda* es versión castellana del árabe granadino *maṣḍaʿ*, que significa corro. Hubo en Granada una *bāb al-maṣḍaʿ*, puerta del corro, que estuvo situada en la actual plaza de la Trinidad ¹, y en cuyas inmediaciones debía hallarse esta rábita. Acaso del árabe *rābiṭat al-zallāqiyya*, rábita alusiva a la batalla de Zallāqa o rábita del lugar resbaladizo.

Zanacata alcolombairi. — LH, fº 52 v. Sus bienes fueron asignados a la parroquia de Santiago. El término *qulunbayra* (diminutivo de *qulunba*, versión árabe del latino *columba*) es topónimo que se aplicó a unas fortaleza y alquería situadas en la falda de la sierra llamada del Morrón, como a unos veinte km. de distancia de Granada. En la actualidad se denomina a esta villa Colomera ². Del árabe *rābiṭat zanqat al-qulunbayrī*, rábita de la calle del Colomerano.

Zena. — LH, fº 51, nº 3. Estaba situado «alinde el pozo». Este pozo era el pozo Airón, que se encontraba en la calle de Elvira. Sus bienes fueron transferidos a la parroquia de Santiago. Del árabe *rābiṭat al-zīna*, rábita de las fiestas solemnes.

Zijara. — LH, fº 50 v, nº 100. Se hallaba en la «calleja del guabri, baxo el Zacayatalconaita», y sus bienes fueron asignados a la parroquia de San Andrés. Del árabe *rābiṭat al-šijara*, rábita de la higuera ³.

¹ Cf. Luis Seco de Lucena, *Las puertas de la cerca*, pp. 445 a 449.

² El *ḥiṣn* o fortaleza de Colomera aparece citado por el anónimo autor de los *Ajbār al-ʿaṣr fi inqidaʿ dawlat Banī Naṣr*. Cf. Muller, *Die letzten*, p. 21.

³ Para la acepción *higuera*, que en árabe granadino tuvo la voz *šijara*, cf. Dozy, *Supplément*, I, p. 728, sub شجرة, el cual recoge la versión de Hernando de Baeza y Pedro de Alcalá.

Zucanaxari. — LH, f° 80 v, n° 40. Estuvo «en Mauror, frente de el camida (?) e frente de otros solares, está caída». Probablemente del árabe *rābiṭat sūq al-naḡḡārīn*, rábita del zoco de los carpinteros.

Zufla. — LH, f° 50, título. Se hallaba en la colación de San Andrés. Del árabe *al-rābiṭa al-suflā*, la rábita más baja.

En LH, f° 51 v, n° 5, se menciona además otra rábita, sin indicar su nombre. Estaba situada en la Calderería, y en 1505 había sido convertida en tienda.

RÁBITAS PROBABLEMENTE SITUADAS EN LOS ALREDEDORES DE GRANADA

Abenfodail. — LH, f° 59 v, n° 24, donde no se indica su emplazamiento. Hubo en Granada una *dār Hudayl*, situada en las afueras de la ciudad, aunque al amparo de su muralla ¹. El mismo topónimo aparece en un contrato de compraventa arábigo granadino que publicó don Mariano Gaspar Remiro. Según este documento, *dār Hudayl* lindaba con una acequia, el camino, otra finca propia del Abencerraje y dos lugares denominados *al-Irānīn* y *al-Ŷilirīn* ². Es posible que esta rábita se hallase en las cercanías de tal lugar. Del árabe *rābiṭat Ibn Hudayl*, rábita de Ibn Hudayl.

Almuédano. — LH, f° 69 v, n° 1. Sus bienes fueron asignados a la parroquia de San Nicolás del Albayzín. No se indica su emplazamiento. Ibn al-Jaṭīb cita una *ḡannat Ibn al-Mu'addīn*, huerta del hijo del Almuédano, situada en los alrededores de Granada, y que era patrimonio real ³, en cuyas cercanías podía encontrarse esta rábita. Del árabe *rābiṭat ibn al-Mu'addīn*, rábita del hijo del Almuédano.

Gueledini. — LH, f° 70, n° 14. Estaba situada en *Cudiate Agro*, topónimo que no hemos podido localizar, pero que, por su significado (alcudia del campo), sospechamos que se encontraba fuera de Granada. Acaso su nombre sea transcripción del árabe *rābiṭat wādī-l-dīn*, rábita de la cañada de la retribución ⁴.

Guelemis. — LH, f° 43, n° 12. Estaba junto a un haza que fué asignada a la

¹ Cf. *Iḥāṭa*, ed. Cairo, tomo I, p. 31, línea 6.

² Cf. Mariano Gaspar Remiro, *Escrituras árabes de Granada* (Granada 1907), pp. 12 y 13. Gaspar leyó *جذبل* en lugar de *هذبل*.

³ Cf. *Iḥāṭa*, ed. Cairo, tomo I, p. 25, línea 4.

⁴ Estimamos que, en este topónimo y en el siguiente, la voz árabe *وادي* se usa con la acepción de cañada.

parroquia de Santiago. Probablemente su nombre es transcripción del árabe *rābiṭat wadī-l-mays*, rábita de la cañada del almez. En Granada, extramuros, hubo una huerta denominada *faddān al-maysa*, que era propiedad real ¹. Acaso esta rábita se encontrase en las cercanías de tal huerta.

RÁBITAS DE EMPLAZAMIENTO DESCONOCIDO Y NO PRESUMIBLE

Abenzabazala. — LH, f^o 69, n^o 57. Sus bienes fueron asignados a la parroquia de San Matías. Del árabe *rābiṭat ibn Ṣāḥib al-Ṣalā*, rábita del hijo de Ṣāḥib al-Ṣalā.

Haxima. — LH, f^o 85 v, n^o 33, donde se cita incidentalmente.

Jubic. — LH, f^o 43, n^o 17 y f^o 48, donde aparece en la versión *Xubic*. Probablemente del árabe *rābiṭat al-jubbāz* (con imāla se escuchaba *jubbiz*), rábita de las malvas.

Retama. — LH, f^o 76 v, n^o 35. Citada con nombre castellano.

Xatiui Čaida. — LH, f^o 48 v. Sus bienes fueron asignados a la parroquia de San Andrés. Probablemente del árabe *rābiṭat al-Ṣāḥibī al-sa'ida*, la rábita feliz del Jatibí.

Zoralborac. — LH, f^o 66 v, n^o 26. Acaso del árabe *rābiṭat šūrat al-Burāq*, rábita de la imagen de al-Burāq ².

LUIS SECO DE LUCENA PAREDES.

P. S. — Después de escrito este trabajo ha publicado don Leopoldo Torres Balbás, en esta misma Revista, un excelente estudio sobre *Los contornos de las ciudades hispanomusulmanas* ³, en el que se ocupa de los arrabales de al-Fajjārīn y Naʿyḍ, aportando una parte de la documentación con que ilustramos nuestro trabajo. En todo caso, éste confirma y amplía el estudio del señor Torres Balbás.

¹ Cf. *Iḥāṭa*, ed. Cairo, tomo I, p. 25, línea 2.

² Al-Burāq, según la tradición, fué un animal fabuloso del que se sirvió Mahoma en la noche de su milagroso viaje.

³ Cf. AL-ANDALUS, XV [1950], pp. 437 a 486.

SOBRE LA ETIMOLOGÍA DEL NOMBRE DEL BASTARDO «MUDARRA»

I

LA historia de los Siete infantes de Lara es una de las más venerables tradiciones españolas antiguas, egregiamente ilustrada por el maestro don Ramón Menéndez Pidal en su libro *La leyenda de los Infantes de Lara* (Madrid 1896; cito por la reimpresión con adiciones en las *Obras completas*, Madrid 1934). Ningún español necesita que le sea recordada; pero, por si algún posible lector extranjero no la tiene presente, y para subrayar de antemano algunos aspectos en los que luego vamos a insistir, no me parece inútil resumirla aquí, muy por encima, en sus líneas más fundamentales.

Ciertos incidentes acaecidos en una fiesta de bodas y subsiguientes a ella crearon graves motivos de enemistad entre dos magnates castellanos llamados Ruy Velázquez y Gonzalo Gustioz. El primero, que era el ofendido, instigado por su mujer, la perversa doña Lambra de Bureba, fingió darse por satisfecho, con el propósito de tomar más tarde traidor y solapado desquite. Para ello, empezó por enviar a Córdoba a Gonzalo Gustioz con una carta, destinada a Almanzor, en la que pedía al valido musulmán decapitara al portador, si bien el destinatario no creyó oportuno acceder a tan aviesa recomendación y se limitó a encarcelarlo. A continuación, Ruy Velázquez, avistado con los moros, hizo caer en una artera celada a los siete hijos de Gonzalo Gustioz, que fueron decapitados y sus cabezas enviadas a

Córdoba. El desgraciado padre cautivo las fué tomando en las manos y llorándolas, una tras de otra, en su prisión. Almanzor, conmovido por tan grande dolor, pidió a una mora *fija-dalgo* (según la *Crónica General*), o a una *infante, su hermana, que era muy hermosa e muy mançeba, e era doncella virgen* (según la *Crónica de 1344*), que consolara al afligido caballero castellano, y, además, a poco lo puso en libertad. La *noble mora* quedó encinta, sabiéndolo Gustioz, quien, al partir, se concertó con ella sobre el porvenir del futuro vástago. Nació éste, en efecto, recibió el nombre de *Mudarra*, y vivió su mocedad en Córdoba, hasta que, oyendo lo que sobre él acá y allá se decía, y por otros incidentes, encontró insoportable su condición *de hijo de padre desconocido (fi de nadie, según la Refundición de la Tercera Crónica General)*. Su madre le reveló entonces el secreto de su origen, y Mudarra emprendió el camino de Castilla. Llegado a ella, recibió el bautismo, guardando *su nombre arábigo de Mudarra*, «ca él no quiso que le cameasen su nombre» (*Crónica de 1344*), y tomó de los traidores la resonante y cumplida venganza, cuyo eco ha resonado en nuestra literatura desde sus orígenes hasta casi en nuestros días.

Lo que sigue va exclusivamente enderezado a averiguar, si se puede, el origen del nombre presumiblemente arábigo de *Mudarra*, que el héroe vengador ostentó con tanto orgullo, lo mismo en su vida musulmana que en la cristiana.

Etimologías anteriores.

Cinco son los anteriores intentos de explicar el nombre *Mudarra*. Menéndez Pidal los agrupa en la nota 1 a la p. 19 de su obra, y ha tenido la amabilidad de comunicarme que posteriormente no conoce ningún otro. Son tan pocos, que no vale la pena de exponerlos por orden cronológico, y parece más útil seriarlos de menor a mayor grado de posibilidad.

Como etimologías puramente fantásticas y desprovistas de todo fundamento han de ser tenidas la de Hurtado Velarde, que en el acto tercero de su tragedia de los Infantes (compuesta entre 1612 y 1615) escribe que *Mudarra quiere dezir La ma-*

nera de viuir, y la de Cubillo, que en la primera parte, acto tercero, de *El Rayo de Andalucía* (antes de 1653) dice:

*Genízaro valeroso,
nuevo Alexandro de España,
que en arábigo es lo mismo
Alexandro que Mudarra,
como en griego Escanderbec,
a tu valiente vengança
dará en viuidores bronzes
mil epitafios la fama.*

De no menor fantasía, aunque ya en la época científica y con pretensiones de seriedad, da muestras Fernández y González cuando en la p. 361 de su novela *Los Siete Infantes* (1853) interpreta *Al-Mudharrah* como *el vengador*. Nadie se deje engañar por la pseudo-transcripción científica. Se trata probablemente no más que de una inocente contorsión, en absoluto imposible, impuesta a la raíz *T'R*, que implica la idea de «vengarse».

Mayores visos de verosimilitud tiene la opinión del padre Alcalá, para quien *Mudarra* significa *cavallero armado de corazas*. Esto nos lleva a la raíz *DR^c*. Pero se presentan dos inconvenientes: 1º, *mudarra^c*, participio pasivo de la forma II, significa «aquel a quien han revestido de una cota de mallas (*dir^c*)», por ejemplo, «un caballo enlorigado» (o bien, según el mismo padre Alcalá, apud Dozy, *Suppl.*, I, 435, «el encapacetado», es decir, «aquel a quien han puesto un capacete»), mientras que «revestirse uno a sí mismo de una cota de mallas» se dice con las formas IV, V y VIII, y para «guerrero enlorigado» tenemos el adjetivo sustantivado *darrā^c* (Dozy, *Suppl.*, I, 434); 2º, ¿cuál es la razón de que a nuestro héroe se le diera tal denominación, inusitada como nombre propio de persona?

En vista de todo ello, lo más plausible era acogerse a una última explicación, que es la que parece preferir Menéndez Pidal. Según ella, *Mudarra* sería simplemente el nombre propio *Mu-tarraḥ* (que, traducido, sería, entre otras acepciones que dan los

diccionarios: «enriscado», según el padre Alcalá, apud Dozy, *Suppl.*, II, 37); nombre bastante empleado entre los musulmanes de España y aun entre cristianos (cf. Menéndez Pidal, *La leyenda*, p. 19, n° 1) y que el orientalismo europeo, quizá sin razón, prefiere pronunciar *Muṭarrif*. La derivación fonética es perfectamente normal: la *t* medial pasa con frecuencia a *d* (cf. Córdoba, *rábida*, etc.), y tanto esta sonorización como la pérdida de la *f* final quedan atestiguadas por la existencia del doble *Muṭarraḥ* < *Mudarra* en la onomástica personal y en la toponimia (cf. Menéndez Pidal, *loc. cit.*, y *Orígenes del español*, 1950, p. 454; entre los topónimos tenemos *Villa de Motarrafe* y *Castro Muṭarraḥ*, hoy *Castro Mudarra*, en el partido de Sahagún). Ahora bien; esta etimología — bastante plausible, como se ha dicho, a falta de otra mejor — presenta un punto flaco: ¿qué razón especial pudo haber para dar a nuestro personaje el nombre concreto de *Muṭarraḥ*, existente en Córdoba, pero nada significativo e infinitamente menos usual que otros muchísimos? Si era un nombre musulmán corriente y como cualquier otro, ¿por qué *Mudarra* se obstinó en no cambiarlo en el bautismo? La etimología que discutimos no nos da ninguna respuesta a estas lógicas preguntas.

Una nueva etimología.

Por un verdadero azar, que es el que suele resolver estas cuestiones, y estudiando cosas muy distintas, creo haber encontrado la verdadera etimología de *Mudarra*.

A mi juicio, es la palabra árabe ^{مذرع} *mudarraʿ*. La derivación fonética es impecable: *d* interior da casi siempre *d* (cf. Steiger, *Contrib.*, p. 126) y *ʿ* final se pierde (*ibid.*, pp. 288-89). Veamos ahora un poco más en detalle el aspecto semántico, a través del caos admirable, y en más de un sentido artificial, de la lexicografía árabe.

En el *Lisān al-ʿarab* de Ibn Manzūr — el más clásico de los diccionarios árabigos — encontramos explanados (IX, p. 448) los sentidos de *mudarraʿ*, dentro de la raíz *DRʿ*, que lleva im-

plícito el sentido general de «brazo». Allí vemos que *mudarra*^c se dice de un toro que tiene manchas negras en las «manos», y de un burro porque tiene en la parte interior de «las patas delanteras» las dos marcas llamadas cada una, en singular, *raqma* y las dos, en dual, *raqmatāni*. De aquí vino, sin duda, la aplicación de *mudarra*^c al mulo, hijo de asno y yegua, porque, delatando su innoble ascendencia paterna, conserva en «las patas delanteras» las *raqmatāni* del asno. Y de aquí... la metáfora se extendió a los seres humanos.

Esta acepción figurada de *mudarra*^c aplicada a ciertas personas, por comparación con el mestizaje del mulo, ha tenido la máxima suerte posible en los léxicos árabes clásicos, ya que está atestiguada y definida en un verso antiguo, sin duda anteislámico, que dice (*ṭawīl*):

إِذَا بَاهِلِي تَحْتَهُ حَنْظَلِيَّةٌ * لَهَا وَلَدٌ مِنْهُ فَذَاكَ الْمَذْرَعُ

*Cuando un Bāhili cohabita con una Hanẓaliyya,
el hijo que ésta tiene de él se llama mudarra*^c.

Los árabes anteislámicos, en efecto, censuraban mucho el emparentamiento con la tribu de Bāhila (cf. *Encycl. Isl.*, I, 588 a), perteneciente al grupo de Qays ibn ʿAylān, por ser tenida esta tribu muy en poco, mientras la de Hanẓala (cf. *Encycl. Isl.*, II, 277) era la más noble tribu de Tamīm (cf. Suyūṭī, *Šarḥ šawāhid al-Mugnī*, ed. Cairo 1322, p. 95). El hijo de un bāhili y de una hanẓaliyya era, pues, como un mulo, hijo de asno y yegua.

A la misma idea responden otros dos versos antiguos, que también inserta el *Lisān*. Uno de ellos, de Ibn Qays al-ʿIdwī, dice (*basīt*):

أَنَّ الْمَذْرَعَ لَا تَعْنَى خَوْلَتَهُ * كَالْبَغْلِ يَعْجُزُ عَنْ شَوِّطِ الْمَحَاضِيرِ

No hay que hacer caso del parentesco del mudarra^c con sus tíos
[maternos,
porque el mulo es incapaz de correr como los rápidos corceles.

Y el paso al hombre de la designación aplicada a los animales se aclara más aún con este otro verso antiguo anónimo (*basīt*):

قَوْمٌ تَوَارَثَ بَيْتَ اللُّؤْمِ أَوْلَهُمْ ☆ كَمَا تَوَارَثَ رَقْمَ الْأَذْرَعِ الْحَمْرُ

Son unas gentes que desde el primero se transmiten por herencia
[la bajeza,
como los asnos se transmiten por herencia las señales de las
[patas delanteras.

Que un vocablo figure en uno o varios versos anteislámicos le asegura la mejor fortuna y el más lucido puesto en los diccionarios. *Mudarra*^c pasó, pues, a todos ellos con los máximos honores, aunque se trata de una palabra rara (*garīb*), muerta hoy y que casi ningún árabe conoce, y en todos los léxicos aparece

definida como en el *Lisān al-°arab*: *الذي أمّه عربيّة وأبوه غير عربيّ* «aquel cuya madre es árabe y cuyo padre no es árabe», o, con más generalidad, *الذي أمّه أشرف من أبيه*, «aquel cuya madre es más noble que su padre».

Ambas definiciones, consignadas textualmente en los diccionarios, vienen las dos como anillo al dedo en el caso del bastardo «Mudarra». En efecto, y como vimos al principio, nuestro héroe fué hijo de madre árabe y del caballero cristiano Gonzalo Gustioz, naturalmente no árabe. Por otra parte, en cualquier caso, desde el punto de vista musulmán, la madre de Mudarra, por ser mahometana, era más noble que su padre, el cual era infiel; pero, además, como subrayamos, se trataba de una mora *fija-dalgo*, o, más todavía, de una *infanta* o *princesa*, *hermana de Almanzor*. El nombre arábigo de *Mudarra* = *mudarra*^c, que el célebre bastardo no quiso cambiar en el bautismo, y que le valía en Córdoba la calificación insultante de *fi de nadie*, es, pues, el que le convenía y está cargado de exacta significación.

No me parece que haya duda en la propiedad fonética ni en la semántica de la etimología. Creo que lo que queda expuesto es la verdadera significación del nombre *Mudarra*.

Posibles consecuencias.

Hallar y explicar una etimología dudosa e intrincada es uno de los más inocentes y mayores placeres del lingüista: pero, por muy curiosa que la etimología sea, no hay que sacarla de quicio ni abultar su relativa importancia. En este caso, sin embargo, y no sólo por el hecho de que se trate del nombre de un celeberrimo héroe nacional, legendario o semihistórico, creo que es de rigor acompañarla de un pequeño comentario.

Uno de los aspectos más importantes de la gigantesca, multiforme y fructuosísima tarea que durante más de medio siglo viene ocupando a don Ramón Menéndez Pidal para estudiar la poesía épica y reivindicar y valorar como se debe la española, es el de sostener la historicidad de nuestros cantares de gesta, demostrándola mediante una agrupación o mosaico de pequeños datos o menudas observaciones: esclarecimiento de sucesos históricos afines, identificación de personajes o de lugares, etc. La misma leyenda de los Infantes de Lara se ha beneficiado de esta actividad, y, en la última reimpresión del libro aludido al comienzo se hallan adiciones sobre el posible fundamento histórico de la vieja tradición, con referencias a textos árabes que tal vez podamos nosotros precisar o afianzar de alguna manera en un futuro inmediato.

Por lo pronto, la etimología aquí estudiada de *Mudarra* presenta, a esta luz, una cierta importancia. Un nombre que podría creerse fantástico, inventado o caprichoso, resulta significativo y amoldado en un todo a la realidad lingüística y social de un medio musulmán. Si fué un cristiano el que se lo impuso al héroe, era persona que conocía a fondo las más íntimas reconditces de la difícil lengua árabe, pues la palabra, como hemos visto, pertenece al léxico escogido (*garīb*), y no parece haber tenido gran difusión en la lengua común. Más bien creemos que el dicho nombre le fuera impuesto al héroe por un sarraceno, y ello no sólo por la presunta arcanidad del vocablo, sino porque éste supone una exaltación de la sangre árabe con mengua de la cristiana, que resulta difícilmente concebible en los labios o en la pluma de un no musulmán.

Si todo ello es así, ¿puede tener este hecho minúsculo, agrupado con otros indicios, algún valor, por poco que sea, en la tesis de la existencia de un fondo de autenticidad histórica de la leyenda?

Intentar una contestación a esta pregunta sería para nosotros un empeño arduo, sin duda abocado al fracaso. Pero, por suerte, tenemos muy cerca la ciencia inagotable, unida a la gran cortesía, del maestro Menéndez Pidal. Cualquier cosa que sobre el tema quiera decirnos será de seguro interesante.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

II

La etimología propuesta por don Emilio García Gómez al nombre de *Mударra*, el vengador en la leyenda de los Infantes de Lara, es ciertamente atractiva en extremo. Su tan perfecta adecuación a las circunstancias legendarias la abona sorprendentemente. Lo único que hallo en contra es la relativa abundancia del nombre propio *Mutarra*, *Mutarraf* en personas castellanas de los siglos X, XI y XII. A pesar de las dificultades que el señor García Gómez señala, ese nombre bien pudo ser aplicado, sin ninguna intención especial, al personaje ficticio de la leyenda.

Sin embargo, la doble forma del nombre personal, una con *-f* final y otra sin esa *-f*, pudiera llevarnos a remover la contradicción que hallo en el uso habitual del nombre propio entre los cristianos del norte.

Es muy chocante que ya en la remota fecha del siglo X co-existan las formas con *-f* y sin *-f*. Un mismo escriba tan esmerado como es el que ejecutó el Becerro Gótico de Cardena escribe *Mutarraf*, dos veces, en escritura del año 944 (p. 294 de la edición hecha por el P. Serrano en 1910), y *Mutarra* en escritura de 948 (p. 230) y en dos escrituras de 950 (pp. 148 y 358). La misma vacilación en el Cartulario de San Millán de la Cogolla: *Juan Mutarrafe*, año 1074 (p. 317, edición del

mismo P. Serrano en 1930) y *Alvaro Mutarra*, año 964 (p. 64). El nombre aparece siempre sin *f* en la Crónica General para el personaje legendario y en la onomástica corriente (*Sancho Mudarra*, año 1342, M. Férotin, Cartul. de Silos, p. 409; hoy en el apellido *Mudarra*, y en los topónimos *La Mudarra*, *Castro Mudarra*, etc.). Cabe preguntar: ¿por qué *Mudarra* no conservó la *-f*, como la conservan los nombres de lugar de origen árabe semejantes al nombre personal?

El árabe *a š - š á r a f*, 'el otero', da *Aljaráfe*, nombre moderno de un término en la provincia de Sevilla, que en el siglo XIII se escribía *Axarafe* en la Gran Conquista de Ultramar (Eguílaz, *Glosario*, 1886, p. 73) y *Axaraf* en la primera Crónica General (p. 460 *a*, 478 *a*, etc.), sin que sepamos si se acentuaba en la segunda o en la tercera sílaba. Según este topónimo, vivo hoy, esperaríamos que el nombre personal en cuestión se pronunciase en el siglo X *Mutarrafe* o *Mutarraf*, acaso con acento variable, *Mutárraf* o *Mutarráf*, pero jamás *Mutárra*.

Lo mismo nos dicen otros topónimos: *Castrotoráfe* (*q a š r a t - t u r a f*), provincia de Zamora (Madoz), *Castro Toraf* en la Primera Crónica General (pp. 299 *b*, 673 *a*), 'castro de los límites', como interpreta Asín (*Toponimia árabe*, p. 102); *Iznatoraf* (*ḥ i š n a t - t u r a f*), provincia de Jaén, 'castillo de los límites' (Asín, p. 113).

También vemos la *-f* conservada en *Calaf*, provincia de Lérida, que Asín cree derivado del nombre personal árabe *Jálaf*, y en los nombres de origen ibérico prerromano, hoy conservados, *Garrafe*, prov. de León, *Garraf*, prov. de Barcelona.

Todos estos nombres nos llevan a pensar que el antropónimo *Mutarraf* pudiera en lo antiguo tener acento vacilante, pero no es creíble que perdiese su *-f* en el siglo XIII, cuando lo conocemos en la leyenda de los Infantes de Lara, ni menos en los siglos X y XI, cuando lo escriben con *-f* los dos grandes cartularios citados. Aunque supusiéramos una muy antigua diferencia de acentuación, y que *a š - š á r a f* se hubiera fijado ya en el siglo X en Sevilla como voz aguda *Axaraf*, mientras *Mutárraf* permaneciese fijamente como voz llana, no parece bien justificado el

que la *-f* final se perdiese en sílaba átona, cuando hasta hoy permanece en sílaba acentuada.

Buscando una explicación, podemos pensar que el caso de un hijo nacido de madre árabe (o musulmana) y de padre cristiano, debió de ser frecuente, y entonces, el nombre propio *Mutárraf*, aplicado a un cristiano así nacido, bien pudo confundirse e intercambiarse con el nombre apelativo *mudarra*, 'mulo, mulato, bastardo', primero despectivamente, en boca de musulmanes, después, como suele ocurrir, el insultado acepta el término deprimente con resignación o con orgullo (latín *Spurius*, español *Hurtado*, portugués *Bastardo*, francés *Bâtard*, etc.). Este intercambio causaría la temprana desaparición de la *-f* en el nombre propio, a la vez que determinaría la aplicación de tal nombre al ficticio sobrino de Almanzor en la leyenda de los Infantes de Lara.

Pero, en última instancia, siempre hay que volver a la ciencia y a la investigación de García Gómez. El apelativo *mudarra* es hoy inusitado y desconocido en el mundo árabe. ¿Era usual en España durante los siglos X y XI?

R. MENÉNDEZ PIDAL.

III

Confieso lisamente no hallarme en condiciones de responder de modo preciso a la pregunta con que concluye don Ramón Menéndez Pidal, y, una vez leídas las observaciones que ha querido remitirme y que le agradezco mucho, creo que, en el estado actual de nuestros conocimientos, la cuestión puede resumirse del siguiente modo:

Lado musulmán. — Para mí, *mudarra*^c — que de su significación zoológica (mulo, nacido de yegua y asno) pasó a designar a «aquel cuya madre es árabe y cuyo padre no es árabe», o a «aquel cuya madre es más noble que su padre» — continúa siendo la verdadera etimología del nombre del bastardo *Muda-*

rra, por ser impecable desde el punto de vista fonético y ajustarse como un guante, en lo semántico, a las circunstancias del famoso héroe legendario, sin que sea imaginable una coincidencia fortuita. Esta palabra *mudarra*^c — que no nos consta fuera empleada ninguna otra vez como nombre propio de persona — es presumible, aunque no podemos demostrarlo, que fuera léxicamente rara, y desconocemos el área y la profundidad de su difusión en al-Andalus. En tierras de la España musulmana era, en cambio, bastante usual el antropónimo *Muṭarraḥ*, que, naturalmente, jamás pudo en esta zona ser confundido con *mudarra*^c, con el que nada tiene que ver.

Lado cristiano. — La fluctuación *Mutarrafe* – *Mutarraḥ* – *Mutarra* – *Mudarra*, documentada con su habitual y admirable erudición por don Ramón Menéndez Pidal, revela sin asomo de duda que el antropónimo árabe usado entre cristianos durante los siglos X al XII del cual derivan estas formas era *Muṭarraḥ* y no ningún otro. Los nombres del tipo *Muṭarraḥ* debían de ser los preferidos por los mozárabes, quienes, en territorio islámico, tenderían lógicamente a disimular en lo posible su condición de cristianos, adoptando nombres árabes usados por musulmanes, siempre que no supusieran, por una u otra razón, la condición de musulmán, como ocurre en este caso. (Compárese, en el Próximo Oriente actual, la adopción por los cristianos de nombres neutros de idéntico carácter, como *Fu'ād* = Corazón, *Murād* = Deseo, *Margūb* = Deseado, etc.). ¿Fue usado también *mudarra*^c? Del material discutido por Menéndez Pidal no podemos concluirlo definitivamente. Ahora bien: como en castellano los procesos fonéticos de *Muṭarraḥ* y de *Mudarra*^c pueden perfectamente coincidir en *Mudarra*, cabe suponer algún influjo, difícil de precisar, de la última de las dos palabras. Esa coexistencia podría explicar, por contaminación, la pérdida de la *f* final de *Muṭarraḥ*; problema planteado en los términos más precisos por Menéndez Pidal. Repito que aquí nos movemos en un terreno puramente conjetural, y para apoyar esta conjetura es muy valiosa la observación del maestro de que *mudarra*^c, vocablo despectivo en su origen, pudo pasar, como los términos análogos que cita, de ser aplicado por necesidad a ser aceptado

con resignación, y hasta a ser, por último, motivo de vanagloria.

Hasta ahora hemos hablado de *mudarra*^c, tanto en el lado musulmán como en el cristiano, sólo desde el punto de vista lexicográfico, pero, desde el punto de vista social o histórico, hay que advertir que su aplicación a casos reales ha debido siempre de ser rarísima, pues la libre unión de musulmana con cristiano (dejando aparte los casos de esclavitud o de violencia, y, aun en éstos, al fruto de la unión no se le habría dado, en campo cristiano, un término árabe y despectivo para el cristianismo), es una unión imposible en la religión y en el derecho islámicos, castigada con la pena capital, que no ha podido tener lugar más que en casos excepcionales y limitadísimos, y en circunstancias del todo especiales. Los que conocemos, en toda la historia del Islam español, se pueden contar con los dedos de una mano.

Por último, mi querido amigo Jaime Oliver Asín, me sugiere que en la pérdida de la *f* final de *Muṭarraḥ*, para quedar reducido a *Mudarra*, ha podido también influir la vigencia en el castellano del sufijo prerromano –arro, –arra (*mocarra*, *cacharra*, *dulzarra*, *cegarra*, etc., sin contar los topónimos que se escalonan desde *Navarra* a la *Alpujarra*).

E. G. G.

MARC DE TOLÈDE, TRADUCTEUR D'IBN TŪMART

SOMMAIRE: I. Le traducteur. — II. La traduction. — III. Les textes: a) Préface de Marc de Tolède à sa traduction du *De Tactu Pulsus* de Galien; b) Préface à la traduction du Coran; c) Préface à la traduction d'Ibn Tūmart; d) *Tractatus Habentometri de Unione Dei*; e) *Unio Gloriosi Laudabilis*; f) *Vinculum*; g) *Laudatio Dei Gloriosi*; h) *Laus Secunda*; i) *Testament de Marc*. — IV. Commentaire. — V. Lexique.

I. — LE TRADUCTEUR

MARC de Tolède était jusqu'ici connu des érudits comme traducteur du Coran et de plusieurs petits traités attribués à Galien et intégrés dans le Corpus médical arabe par Hunayn b. Ishāq, dit Johannicius. V. Rose ¹, qui après A. et Ch. Jourdain a remis en lumière le rôle du centre d'études toledan dans l'histoire de la culture médiévale, n'a pu assigner de date à la préface placée par Marc en tête de sa version du *De Tactu pulsus*, qu'il a publiée en 1874, et Wüstenfeld ² et Steinschneider ³, en dressant une liste aussi complète qu'il leur était possible des traductions de « Marcus, canonicus toletanus », n'ont émis que des hypothèses. Ils inclinent plutôt à le situer au XII^e siècle.

¹ Cf. V. Rose, dans *Hermes*, VIII, 1874, p. 338.

² F. Wüstenfeld, *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI Jahrhundert*, Göttingen 1879, pp. 116-117.

³ M. Steinschneider, *Die europäische Übersetzungen aus dem Arabischen*. Vienne 1906, n° 81.

La publication du Cartulaire mozarabe de Tolède par A. González Palencia ¹ a fait cesser l'incertitude des historiens. Il contient en effet plusieurs actes où figure un certain Marc, clerc, puis chanoine de la Cathédrale. «Marchus, diaconus» apparaît pour la première fois en 1191, puis en janvier 1194, comme témoin d'actes intéressant le Chapitre ². En août 1197, il confirme un autre acte, avec plusieurs dignitaires ecclésiastiques, dont l'archevêque ³. L'année suivante, en décembre 1198, il est qualifié de chanoine ⁴; de même, en décembre 1203: «Ego Marcus, diaconus, canonicus, confirmo» ⁵. En juillet 1211 et février 1212, «Marcus canonicus» est encore témoin ⁶. «Marchus presbyter canonicus» teste en 1216 ⁷. Sur la liste des rentes de la Cathédrale, en 1234, nous voyons bien un «Don Marcos», archiprêtre, auquel sont attribués des revenus à Talavera et Canales ⁸, mais il est probable qu'il y a eu une confusion entre *Marcus* et *Matthaeus*, un archiprêtre portant ce dernier nom étant cité à la page suivante et attesté d'autre part dans un acte contemporain ⁹. Par contre, nous ne pouvons douter que le signataire des actes mentionnés précédemment doit être identifié avec l'écrivain.

Les données que fournissent les archives sont corroborées et complétées par les textes littéraires, qui, sans dissiper entièrement le mystère des origines et de l'éducation de Marc, donnent cependant des indications explicites ou implicites sur sa carrière savante et permettent de dessiner assez bien la physionomie intellectuelle de cet intéressant personnage. Les uns, auxquels

¹ A. González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid 1926-30, 4 vols. Le P. J. F. Rivera nous a communiqué des actes du Cartulaire latin, dont il prépare la publication.

² Arch. Cap. Tol. A. 2. D. 1. 2. — T. I, p. 196, n° 253.

³ T. III, pp. 549-552, n° 1.126.

⁴ T. I, p. 228, n° 289.

⁵ T. III, pp. 447-449, n° 1.041.

⁶ Toledo, ms. 42-30, f° LV. — T. II, pp. 9-10, n° 393.

⁷ Toledo, Catedral, ms. 42-30, f° XXVII.

⁸ *Volumen preliminar*, p. 167.

⁹ T. II, p. 33, n° 422.

nous venons de faire allusion, sont déjà connus depuis longtemps, mais ne semblent pas avoir été examinés de très près: ce sont ses traductions d'opuscules médicaux et la préface qui les introduit, ainsi que sa version du Coran, restée inédite et d'une diffusion assez restreinte, si l'on en juge d'après le petit nombre des témoins subsistants. Les autres ont passé inaperçus jusqu'à ces dernières années, enfouis dans le manuscrit 780 de la Bibliothèque Mazarine, trop sommairement décrit par l'érudit A. Molinier¹.

La traduction qui couvre la majeure partie de ce codex est précédée d'une longue et fort intéressante introduction, dans laquelle Marc explique les motifs de son entreprise, et en rapporte l'honneur à ses deux «patrons», l'archevêque Rodrigo Jiménez, récemment nommé au siège de Tolède, et l'archidiacre Maître Maurice. A la fin, il donne la date de l'achèvement de son œuvre, selon l'ère chrétienne et selon la musulmane. La première est malheureusement illisible, mais la seconde, qui se réfère à l'an 606 de l'hégire (6 juillet 1209 – 25 juin 1210), nous permet de marquer un nouveau point de repère dans la vie du savant chanoine.

A la suite du Coran se trouve la préface d'une autre traduction, achevée, d'après son explicit, moins d'un an après la bataille de Las Navas, le 1 juin 1213. D'après les termes mêmes de Marc, il s'agit là d'un exposé de la doctrine islamique qu'il veut mettre à la portée des théologiens chrétiens pour leur rendre plus intelligibles les enseignements confus du Coran. Cette description paraît excellente, lorsque l'on constate que le «*Libellus Habentometi*» ainsi annoncé comprend la série des professions de foi du Mahdi des Almohades, Ibn Tūmart.

Le choix de ce texte, dont l'initiative revient, d'après la préface, à l'archidiacre Maurice, et les commentaires dont

¹ Cf. A. Molinier, *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Mazarine* t. I, Paris 1886, pp. 377-378. L'intérêt de ce manuscrit a été soupçonné par M. U. Monneret de Villard, qui l'a signalé dans son beau livre: *Lo Studio dell'Islam in Europa*, Rome 1944, p. 22. Nous avons donné une description plus complète: *Deux traductions latines du Coran au Moyen Age*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, XVI, 1948, p. 113 sqq.

l'accompagne le chanoine Marc, montrent que ces deux précieux acolytes de don Rodrigo Jiménez étaient fort bien informés des tendances religieuses des ennemis contre lesquels, au même moment, l'archevêque prêchait la croisade ¹. L'on sait que la *ʿAqida* est un compendium de théologie dans lequel Ibn Tūmart, qui avait étudié en Orient et subi l'influence sinon d'al-Gazzālī lui-même, comme l'insinue Marc ², tout au moins de ses idées, réagit contre les tendances doctrinales mālikites en faveur à la cour des Almoravides, et notamment l'interprétation littérale anthropomorphique de certains versets coraniques. D'après la biographie écrite par un disciple, le Mahdī faisait prêter serment à ses adeptes sur ce Credo qui est ainsi étroitement lié à la conquête du Maghrib. La domination politique des Almohades dans l'Occident musulman affermit l'autorité doctrinale du Mahdī qui avait été leur inspirateur, et le chanoine de Tolède signale la diffusion de la *ʿAqida* dans la partie de l'empire islamique qui fut jadis le royaume «de la Carthage de Didon» ³.

La *ʿAqida*, les deux *Muršida*, ou «guides spirituels», et les *Laudes* qui leur font suite figurent dans le recueil des œuvres théologiques d'Ibn Tūmart ⁴. M. Henri Massé a donné une élégante traduction française des deux premiers textes ⁵. La version latine que nous apportons ici a donc surtout un intérêt historique, et témoigne, comme la traduction du Coran, du désir de don Rodrigo Jiménez et de son entourage, d'appuyer leur apo-

¹ Il semble que les Almohades, plus zélés que les Almoravides, aient rendu la vie dure aux chrétiens. Cf. F. J. Simonet, *Historia de los Mozárabes*, ch. XL, p. 759 sqq.

² «Utpote philosophi Algazelis didascalus»; cf. la préface de la *ʿaqida*, et voir A. Huici, *La leyenda y la historia de los orígenes del imperio almohade*, AL-ANDALUS, XIV, 2 (1949), pp. 342-345.

³ Voir la préface de la *ʿaqida*.

⁴ Cf. I. Goldziher, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades, texte arabe* [édité par J. D. Luciani, d'après le ms. arabe 1451 de la Bibliothèque Nationale de Paris], accompagné de notices biographiques et d'une introduction, Alger 1903.

⁵ *La profession de foi (aqida) et les guides spirituels (morchida) du Mahdi Ibn Tumart*, dans *Mémorial Henri Basset*, II, *Inst. des Hautes Études Marocaines*, XVIII, 1928.

logétique sur des bases sérieuses. Il semble malheureusement que la diffusion de la *ʿAqīda* ait été encore plus restreinte que celle du Coran, puisque nous n'avons trouvé, jusqu'ici, que ce témoin tardif. Transcrit par un certain Jean Doguet, clerc du diocèse de Saint Malo, le manuscrit 780 de la Bibliothèque Mazarine fut achevé le 23 octobre 1400. Dans quelle région se trouvait alors le scribe? ¹. La provenance du manuscrit ne nous est qu'imparfaitement connue, mais une mention ajoutée par Jean Doguet montre qu'il était fidèle au pape Benoît XIII ². Ceci peut convenir à la majeure partie de la France et à l'Espagne. Il n'y aurait donc pas lieu d'attribuer grande importance à cette note si nous n'avions d'autre part des motifs de penser que le manuscrit recopié avec soin par notre Malouin avait un prototype dans la bibliothèque de Peñíscola, vers 1394 ³. Un Coran se trouve parmi les livres du pape Benoît XIII, et doit correspondre au volume qui porte n^o 1.650 dans l'inventaire de 1369 de la bibliothèque pontificale d'Avignon. Grâce à la description de ce catalogue, rédigée conformément à des normes très répandues à cette époque, nous avons pu reconnaître, dans les premières lignes du second folio, un passage de la préface du Coran, et dans celles du pénultième, un passage des *Laudes* qui terminent la collection ⁴. Les travaux d'un clerc tolédan du début du XIII^e siècle avaient donc leur place dans la collection des Papes lettrés du XIV^e.

Il est possible que Jean Doguet ait exécuté sa copie pendant

¹ Le fait que Jean Doguet juge utile de spécifier son diocèse d'origine donne à croire qu'il s'en trouvait alors éloigné, d'autant plus qu'il ajoute même que Saint-Malo est en Bretagne.

² Cf. ms. cit., f^o 113: «Explicit liber Alchorani... scriptus per me Iohannem Dogueti, clericum Maclouiensis diocesis in Britannia... tempore Benedicti tercii decimi de natione Cathalanorum...»

³ Nous devons cette précieuse indication à M. J. Monfrin, qui publie une étude sur la bibliothèque de Benoît XIII dans les *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*. Il n'a pas rencontré le nom de Jean Doguet parmi les familiers du pape.

⁴ Cf. Ehrle, *Historia bibliothecae Romanorum Pontificum*, I, p. 559: «Alcoranus Maometi in latino, incipit in 2^o fol. *Distinctus* [Préface du Coran: Alforcanus, qui *distinctus* in lingua sonat arabica], finit in penultimo *comprehenditur* [Laus secunda: quod nulla *comprehenditur* comprehensione].

un séjour dans la Péninsule, et ceci expliquerait pourquoi son écriture accuse une influence méridionale, et pourquoi la facture des initiales, sans doute confiée à un rubricateur local, est de type espagnol. Un autre indice est la référence au style de Noël, adopté officiellement en 1350 par la Catalogne et l'Aragon¹.

Il n'y a aucun motif de mettre en doute les assertions de Marc au sujet des deux importants personnages qui l'ont poussé à mettre ses connaissances linguistiques au service de la religion chrétienne. La traduction du Coran, puis de la *ʿAqida*, correspond à un stade actif de la *Reconquista*. Don Rodrigo Jiménez de Rada, qui n'avait passé que peu de temps sur le siège épiscopal d'Osma², avait été élu archevêque de Tolède à la fin de l'année 1208, élection confirmée par Innocent III au début de 1209³. C'est une figure trop connue pour qu'il soit nécessaire de s'étendre sur les détails de sa carrière ecclésiastique, diplomatique et littéraire⁴. Mais le patronage qu'il a accordé à l'œuvre de l'un des chanoines de sa cathédrale met en lumière un des traits les plus remarquables de son caractère⁵. Comme

¹ Ordonnance du roi Pierre IV d'Aragon. Cf. Giry, *Manuel de paléographie*, 122-123 et 125-126. En France, on cite généralement l'an de l'Incarnation, quoique l'année comence de fait à Pâques. — Le manuscrit fut apporté en France, puisque l'on trouve, au f^o 114 v, une note datée du 28 juillet 1480, écrite par un certain Jhenin Maunier, habitant rue Saint Jacques du Petit Pont à Paris. Il fit partie ensuite de la bibliothèque du couvent des Grands Augustins.

² Il avait succédé à Diego, que saint Dominique accompagna lors de ses légations et qui se consacra avec lui à la conversion des Cathares du Languedoc. Les fondateurs d'un ordre de prêcheurs missionnaires sortent du même milieu que don Rodrigue, don Maurice et Marc, et ceci peut nous aider à comprendre l'esprit dans lequel furent exécutées les traductions que nous présentons. Cf. P. Mandonnet, M. H. Vicaire, *Saint Dominique*, I, pp. 83-156. Les auteurs de ces intéressantes études n'ont malheureusement pas porté leur attention sur don Rodrigo Jiménez et son entourage.

³ Innocent III, bulle du 27 février 1209 (Potthast, *Regesta*, n° 6.280).

⁴ E. Estella, *El fundador de la Catedral de Toledo, estudio histórico del pontificado de don Rodrigo Jiménez de Rada*, Toledo 1926; J. Gorosterratzu, *Don Rodrigo Jiménez de Rada*, Pamplona 1925; M. Ballesteros Gaibrois, *Don Rodrigo Jiménez de Rada*, Barcelona 1943.

⁵ Sur don Rodrigo et les Missions en terre d'Islam, cf. A. López, *Obispos en el África septentrional desde el siglo XIII*, 2^a ed., Tángier 1941.

l'avait fait Pierre le Vénérable soixante-dix ans plus tôt, il a compris qu'il ne suffisait pas de combattre les Maures par les armes, et qu'il était nécessaire de bien connaître ses adversaires. L'aspect spirituel et moral de la croisade lui a paru plus important que l'extension matérielle des royaumes chrétiens. Son accession au siège primateal correspond à la tentative d'Alfonse de Castille de reprendre la lutte contre les conquérants almohades. Don Rodrigo joue lui-même un rôle dans la préparation diplomatique du dernier acte de la campagne commencée en 1209, car il partit en 1211 en ambassade vers Philippe-Auguste pour l'inciter à soutenir Alfonse VIII après la chute de Salvatierra, prise par Muḥammad ibn Ya'qūb¹. L'on sait que l'expédition entreprise en 1212 se termina par la victoire de las Navas de Tolosa, le 16 juillet, qui porta un coup décisif à la dynastie maîtresse du Maghrib pendant plus d'un demi-siècle. Le Mahdī des Almohades devait paraître encore, à cette date, une figure impressionnante², et l'intérêt porté par Maître Maurice à ses professions de foi est d'un homme à la fois hardi et avisé.

L'archidiacre de Tolède, élu évêque de Burgos en 1213³, est beaucoup moins connu que son archevêque⁴. Celui-ci l'a loué comme un homme de grand savoir et sagesse, et Marc nous dit, de même, qu'il était «litteratura commendabilis, uirtutibus insignis, moribus perspicuus, honestate praeclarus»⁵. Il semble surtout avoir été bon canoniste, et il fut chargé, à plusieurs reprises, de négociations délicates. Mais sa culture théologique et ses tendances nous sont révélées d'une part grâce aux infor-

¹ Cf. J. González, *Alfonso IX*, Madrid 1944, I, pp. 139 sqq.

² Il semble bien que les Almohades aient été figurés par la cinquième tête du dragon de l'Apocalypse que l'on trouve dans le *Liber Figurarum* de Joachim de Flore. Le terme de *Mesemothus* attribué à cette tête se référerait à la tribu berbère des *Masmuda*. Cf. Tondelli, *Il libro delle Figure dell' Abate Gioacchino da Fiore*. Turin (1940), I, pp. 22-24.

³ Ce fait est précisé par la date de l'achèvement de la *ʿAqīda*, 1 juin 1213.

⁴ Cf. L. Serrano, *Don Mauricio, obispo de Burgos*, Madrid 1922; *Deux traductions latines du Coran...*, pp. 128-130; D. Mansilla, *Documentación pontificia del Archivo de la Catedral de Burgos*, dans *Hispania Sacra*, 1948, 2, pp. 433 sqq.

⁵ Cf. Préface du Coran.

mations contenues dans les préfaces de Marc de Tolède sur l'impulsion qu'il a donnée aux études islamiques, et d'autre part dans le prologue des constitutions du chapitre cathédral de Burgos, promulguées en 1230, qui témoigne d'une vénération fervente pour les écrits du Pseudo-Denys ¹. Peut-être même est-ce lui qui a décidé le chanoine amateur de médecine à diriger sa curiosité naturelle du côté de la religion des Maures plutôt que de leurs livres scientifiques.

Un certain nombre d'indices montrent qu'avant de se livrer aux études médicales, puis à des recherches originales sur la théologie de l'Islam, Marc avait fait de solides études classiques. Des réminiscences précises des manuels utilisés au XII^e siècle dans l'enseignement du «trivium», et de leurs commentaires courants, témoignent de son souci de suivre les «bons modèles». C'est au prologue des *Institutiones* de Priscien que fait écho une phrase de la petite préface dans laquelle il présente sa contribution au Corpus galénique ². Les deux noms «Robertus» et «Girardus», substitués dans la *ʿAqīda* aux termes arabes habituels «Zayd» et «ʿAmr», proviennent d'un centon qui devait être banal dans les classes de rhétorique, puisque nous le rencontrons aussi chez Gautier de Chatillon ³. Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette concordance, même dans les plaisanteries scolaires: la culture européenne n'est pas un mythe à cette époque, et Marc est un témoin attardé de ce que l'on a appelé justement la Renaissance du XII^e siècle. On a montré récemment que le schéma didactique de Gundissalinus de Tolède correspondait à celui du *de Differentiis topicis* de Boèce que Thierry

¹ Le regain d'influence des écrits dyonisiens, dû aux théologiens de l'école de Saint Victor, aux disciples de Gilbert de la Porrée, et à la vogue du traducteur et commentateur de Denys, Jean Scot Erigène, dans la seconde moitié du XII^e siècle et le premier quart du XIII^e semble avoir atteint le milieu tolédan.

² Cf. Priscien: «... a Graecorum fontibus deriuatum Latinos proprio sermone inuenio celebrasse...», et Marc: «[codices] quos de Graecorum fonte Arabes deriuantes... in latinum transferrem sermonem...»

³ Préambule du poème 15 de l'édition K. Strecker, voir ci-après, *Commentaire* sur la *ʿAqīda*, f^o 111 c, 27-28.

de Chartres avait fait revivre ¹. Avant d'aborder le quadrivium et d'aller compléter au loin ses études dans un Studium médical, Marc dut entendre commenter, comme les autres jeunes clercs de son temps, Priscien, Boèce, et la *Rhetorica ad Herennium* dans l'école de sa cathédrale ². Et deux allusions touchantes dans leur maladresse même à la « Carthage de Didon » et au Tityre des Eglogues nous prouvent qu'il connaissait bien son Virgile.

Le style et le vocabulaire de Marc reflètent sa « culture générale » littéraire et scientifique, ainsi que les traditions particulières du milieu tolédan. Ses traductions ont une allure insolite au regard des puristes, car il calque souvent le rythme de la phrase arabe ³, et son souci d'exactitude l'entraîne à des néologismes, en petit nombre, il est vrai; plus fréquemment à des déviations du sens des mots. Les plus remarquables sont l'emploi d'*unio*, pour *tawhīd*, confession de l'unité de Dieu, d'*unire* et d'*unitas* dans le même sens ⁴, d'*inuenire*, *inuentio* ⁵, *inuentus*, pour désigner l'existence, d'*aduenire* et d'*aduentus*, pour la notion de création. Il semble avoir forgé *ubitas*, sur *ubi*, *perscrutabiliter*, *imperscrutabile*, sur *perscrutari*, et *similitudinarium*. On trouve dans le Coran, sourate XLII, *certiorabit*.

Il n'y a rien là de très surprenant, et l'on relève des faits

¹ Cf. R. W. Hunt, *The Introduction to the «Artes» in the 12th Century*, dans *Studia Mediaevalia* R. J. Martin, 1948, pp. 85-112.

² Cf. Paré, Brunet, Tremblay, *La Renaissance du XII^e siècle, Les Ecoles et l'enseignement*, pp. 22 sq. On a remarqué qu'il n'y a pas trace, à Tolède, d'organisation universitaire au moment où débutent Bologne, Paris et Montpellier. Mais il existait, comme il était coutume, une école dépendant du Chapitre, et un « Magister scholarum » est cité dans le Cartulaire: cf. González Palencia, *op. cit.*, volumen preliminar, p. 177.

³ Cf. J. M. Millás Vallicrosa, *El literalismo de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio*, dans *AL-ANDALUS*, I, 1933, p. 155 sq. Ces remarques sont valables pour tous les traducteurs tolédans.

⁴ D'autres néologismes auraient pu tenter Marc, à partir de l'idée d'*unitas*. Gundissalinus emploie *unitio* dans la traduction du *Fons Vitae* d'Ibn Gebirol (V, 14, éd. Baeumker, p. 283, et index, pp. 546-547) et reprend ce terme dans le *De Unitate et uno*. Pierre le Chantre, dans le *Uerbum abbreviatum*, ose parler d'*unicitas* (P. L., CCV, 118-119).

⁵ Remarquons que Marc n'est pas métaphysicien, car son vocabulaire proprement philosophique est peu précis. Il lui arrive de rendre *wuḡūd* par *essentia*.

analogues chez les autres traducteurs. Comme Pierre de Tolède, Marc rend *ḥarām* par *illicitus*¹. *Unitas*, pour *tawḥīd*, se trouve dans la Métaphysique d'Avicenne VIII, 5, et Gérard de Crémone emploie, lui aussi, *inuentio* pour *wuḡūd* et *inuentus* pour *mawḡūd*². L'on peut du reste supposer, sans excès d'imagination, que Marc a connu l'archidiacre Gundissalinus, et fréquenté Gérard, mort en 1187 après avoir passé la majeure partie de son existence à Tolède.

On constate aussi quelques rencontres assez frappantes avec un dictionnaire arabe-latin et latin-arabe, actuellement conservé à Florence, mais qui a dû être transcrit en Espagne au XIII^e siècle³ — notamment la traduction d'*unio* en regard de *tawḥīd*. Signalons encore *deriuare* pour *istiqāq*; *assimilare*, *similitudo* — *šbh*; *aptare* — *tqn*, et *inuenire* — *wḡd*, comme chez Gérard.

Lorsque Marc peut laisser libre cours à son inspiration, c'est-à-dire dans ses préfaces, l'on voit qu'il n'avait pas étudié en vain la grammaire et la rhétorique, car il s'efforce d'imiter, avec plus ou moins de bonheur, les longues périodes cicéroniennes. Il lui arrive souvent, en dépit des hardiesses que nous avons citées, d'employer les mots dans leur sens le plus classique, et, comme beaucoup d'auteurs du XII^e et du XIII^e siècle, il recherche avec prédilection, et avec un peu de pédanterie, les vocables rares.

Instruit dans les sept arts, ainsi que l'exigeait la tradition de la *paideia* héritée de l'Antiquité, Marc unissait à ses connaissances profanes la culture sacrée qui convenait à sa condition. Il use tout naturellement du langage de la Vulgate et des Pères, en particulier de Boèce, l'auteur scolaire par excellence. Plus remarquable est l'emploi de quelques termes empruntés sans doute à la traduction de Denys (par Jean Scot Erigène, revue

¹ *Risāla* de 'Abd al-Masīḥ al-Kindī, éd. Muñoz, dans *Miscellanea Comillas*, 1949, p. 384, 422 et 423.

² Traduction du *De Intellectu*, éd. A. Nagy, Munster 1897 (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, II, 5, pp. 1-11).

³ *Vocabulista in arabico*, éd. C. Schiaparelli, Firenze 1871. Ms. Florence, Riccardiana, n° 217.

par Jean Sarrazin), cher à son protecteur Maître Maurice. On relève dans sa préface du Coran une citation de saint Ambroise, et une réminiscence de saint Augustin. Il semble aussi, ce qui n'est pas surprenant, avoir été familier avec les Pères de l'Eglise d'Espagne du IX^e siècle, Euloge et Alvar. Certaines phrases, un peu grandiloquentes, semblent directement inspirées de ces pieux rhéteurs.

Il est temps maintenant, après avoir montré dans quel milieu historique se déploya l'activité de Marc de Tolède, d'essayer de préciser la liste de ses œuvres actuellement accessibles.

Nous en sommes réduits à des conjectures sur sa carrière scolaire. Comme nous l'avons dit, il lui était permis d'acquérir à l'école cathédrale la culture de base commune aux clercs de son temps, mais il a pu aussi aller la compléter ailleurs. Si l'on en juge par la plupart de ses contemporains, les voyages n'effrayaient pas les étudiants du XII^e siècle, qui parcouraient les royaumes de la chrétienté à la recherche des maîtres renommés. D'après les termes exprès de la préface que Marc a jointe à la traduction du petit traité galénique *De tactu pulsus*, on doit induire qu'il a été suivre les cours d'une école de médecine. Cette préface a été éditée par V. Rose, dans son célèbre article sur l'école de Tolède ¹, mais nous croyons bon de la reproduire ci-après, pour la rapprocher des deux autres introductions rédigées par notre chanoine. Cette confrontation permet de constater que le style de Marc témoigne, dès cette production de jeunesse, d'un goût marqué pour l'*eloquentia*. Il explique comment, ayant été étudier la médecine et les livres qui en traitent, en latin, — dans un lieu dont il ne nous révèle malheureusement pas le nom —, les maîtres régents et les «scolares», sachant qu'il connaissait l'arabe et avait déjà lu, en cette langue, des textes de Galien et d'autres savants, lui demandent de traduire quelques ouvrages que les Arabes avaient empruntés aux sources grecques. Aussitôt, dit Marc, je retournai à Tolède pour satisfaire une aussi louable demande, et je me mis en quête.

¹ *Ptolemaeus und die Schule von Toledo, Hermes*, VIII, 1874, p. 338.

Après mûre délibération, je choisis d'abord les *Isagoges* de Iohannicius [Hunayn b. Ishāq], que j'ai trouvés là sous une forme plus complète, et plus utile, et je les traduisis, avec l'aide de Dieu. Puis, me conformant au précepte évangélique: «cherchez, et vous trouverez, frappez, et l'on vous ouvrira» (Luc., XI, 9), j'explorai les bibliothèques des Arabes, et je trouvai un volume renfermant des traités de Galien sur le Pouls, l'utilité du Pouls, et les mouvements fluides des membres, et mon zèle me poussa à les mettre à la portée des Latins. Ayant invoqué le nom de Dieu, je pris la plume, et je traduisis d'arabe en latin ces livres fort utiles, me paraît-il, aux étudiants et aux Maîtres de la profession médicale. Quoique l'on possède sur le pouls le livre de Philarète, l'ouvrage que voici le surpasse autant en valeur que l'or comparé au plomb. Quant aux traités sur l'utilité du pouls et les mouvements fluides des membres, jamais l'on n'a ouï dire qu'ils aient été traduits par quiconque soit du grec, soit de l'arabe.

Cette préface semble fort claire, à première vue, en dépit de sa rhétorique un peu excessive. Cependant, si l'on confronte avec la tradition manuscrite la série énumérée par Marc, l'on se trouve en face de quelques difficultés. Tout d'abord le traité sur le pouls, or pur bien supérieur au vil plomb de Philarète, n'est pas le grand ouvrage de Galien, divisé en quatre livres, et que l'on trouve fréquemment dans les recueils médicaux à partir du XIII^e siècle. Il a été traduit avant 1180 sur un original grec par Burgundio de Pise, mais les réflexions de Marc montrent qu'il ne le connaissait pas. La description enthousiaste doit simplement s'appliquer au traité *De tactu pulsus*, qui suit la préface précitée. C'est, de fait, un apocryphe galénique, dont Diels n'a pas trouvé d'original grec ¹. La seconde difficulté réside dans la mention de l'*Isagoge* de Iohannicius. En effet, la version de cet ouvrage que l'on rencontre dans de nombreux manuscrits, souvent inclus dans le recueil connu sous le nom d'*Articella* ², a

¹ Cf. ci-après, p. [14].

² Ce recueil, déjà constitué au XII^e siècle, nous a affirmé le Professeur Beccaria, a été imprimé à Venise en 1527. Il renferme une partie des plus anciennes

été répandue en Europe bien avant la naissance de Marc, quelle que soit la longévité qu'on puisse lui accorder. On le trouve dans un manuscrit du Mont-Cassin du XI^e siècle ¹; un autre codex de la même époque, également d'écriture bénéventaine, conservé à Paris, en contient un fragment ²; et il semble que ce soit l'un des premiers textes commentés par l'École de Salerne ³. Il figure, et déjà encadré de commentaires, dans plusieurs catalogues de bibliothèques du XII^e siècle ⁴. Ces arguments positifs rendent inutile une considération relevant de la critique interne: l'*Isagoge* de l'*Articella* n'offre aucune des caractéristiques du style de Marc.

De fait, si nous relisons attentivement la petite préface nous constatons qu'il n'y a là aucune difficulté réelle; notre savant étudiant en médecine déclare qu'il a trouvé «apud eos», c'est-à-dire chez les Arabes, l'*Isagoge* de Johannicius, sous une forme «plus parfaite et plus utile». Et une trouvaille, déjà fort ancienne, des érudits M. Steinschneider et V. Rose ⁵ nous permet de supposer à quel genre de texte il se réfère. Il existe en effet, parmi les manuscrits d'Erfurt, une traduction latine d'une autre

traductions médicales, et notamment l'ouvrage de Philarète auquel Marc fait allusion. L'incipit de l'*Isagoge* de Hunayn b. Ishāq, rédigé sur le modèle de l'*Isagoge* de Porphyre, pour servir d'introduction à la *Techne* de Galien, est: «Medicina diuiditur in duas partes, id est theoricam et practicam...»

¹ Ms. 225, V, f^{os} 129-146 Cf. M. Inganez, *Codicum Casinensium Mss. Catalogus*, II, 1, p. 28.

² Paris, Bibl. nat., ms. nouv. acq. lat. 1628, f^{os} 19-26 v. Nous l'avons examiné nous-mêmes. Cf. Lowe, *Beneventan Script*, Oxford 1914, p. 19.

³ Cf. Haskins, *Mediaeval Science*, p. 374; M. Inganez, *op. cit.*, II, 2, pp. 263-264 (ms. 397, V).

⁴ Cf. le Catalogue de l'Abbaye de Saint-Amand, Paris, Bibl. nat. lat. 1850, qui contient sous le n^o 216: «Ysagogae Iohannicii super Tegni Galieni», et sous le n^o 211: «Commentum super Ysagogas Iohannicii», éd. Delisle, *Cabinet des Manuscrits de la Bibliothèque nationale*, II, p. 455. De même, dans le catalogue de la bibliothèque de l'évêque Bruno de Hildesheim, vers 1160, figure une double glose sur l'*Isagoge*. Cf. Sudhoff, *Die medizinischen Schriften welche Bischof Bruno von Hildesheim 1161 in seiner Bibliothek besass...* dans *Archiv. für die Geschichte der Naturwissenschaft und Medizin*, IX, 1916, pp. 349, 354.

⁵ Cf. Steinschneider, *HÜb*, § 457, pp. 710-711.

version de l'*Isagoge*¹, rédigée sous forme de dialogue. Les traducteurs se sont nommés²: un certain Rufin d'Alexandrie, travaillant sous la direction de son professeur d'arabe, le Frère Prêcheur «Dominicus Marrochini», à Murcie, qui est sans doute le premier studium de langues des Dominicains en Espagne³. Soit que Marc ait eu, avant eux, connaissance de ce dialogue, soit qu'il ait trouvé dans les riches «armaria Arabum» une autre adaptation didactique, il nous semble que c'est dans cette direction qu'il convient de chercher le premier fruit de son zèle.

Pour les trois autres ouvrages attribués à Galien, et que Marc déclare avoir découverts dans un même codex arabe, nous sommes plus heureux, car ils ont été assez fréquemment transcrits, et les rubriques indiquent souvent le nom de «Marcus Toletanus».

Ce sont, dans l'ordre énuméré par le responsable: *De pulsu*, plus souvent désigné sous le titre *De tactu pulsus*⁴. Comme nous l'avons dit, c'est un apocryphe dont on ne connaît pas jusqu'ici d'original hellénique⁵. Il est généralement précédé de

¹ Cette adaptation de l'*Isagoge* se trouve dans le ms. d'Erfurt, Amplon. Fol. 271, f. 11-25, et est intitulée: «Liber questionum medicinalium discentibus in medicina, quem composuit Hunen. In quot partes diuiditur prima sui diuisione? In duas partes, quae sunt scientia et opus...» Cf. Schum, Catal. *Cod. Mss. Bibl. Amplonianae*, p. 186.

² «Explicit Iohannicius, translatus a Rufino Alexandrino cum adiutorio magistro suo in arabico fratri Dominico Marrochini de ordine fratrum praedicatorum in Murcia de arabico in latinum». Le P. A. Dondaine nous a signalé un autre manuscrit de cette traduction, d'après les fichiers de l'Institut historique dominicain de Sainte Sabine: Danzig, Mar. F. 238, f. 160-163. Sur Dominique Marrochini de Murcie, cf. A. López, *Obispos en el África septentrional*, ed. 2^a, Tángier 1941.

³ Cf. J. M. Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, XVII, 1944, pp. 115-135.

⁴ Cf. A. Diels, *Handschriften der antiken Aerzte*, Berlin 1906, pp. 86-87 (liste des manuscrits); Thorndike-Kibre, *A Catalogue of incipits of Mediaeval Scientific Writings*, 140, et Supplément.

⁵ Marc était cependant convaincu de l'authenticité de son texte, et les rubriques en font foi. Cf. dans le ms. Dresde, Db. 92-93, f. 34: «Prohemium Marci Toletani in librum Galeni de tactu pulsus quem transtulit de arabico in latinum et hunc antea transtulit Iohannicius filius Ysaac de greco in arabicum».

l'intéressante introduction que nous reproduisons. Incipit de la préface: «Cum iam in arte medicinae studerem...». Incipit du texte: «Narrabo tibi, karissime Tutire...»¹.

*De utilitate pulsus*². Incipit: «Dixit Galienus, oportet nos in spicere pulsus utilitatem...»

*De motibus membrorum liquidis*³. Incipit: «Galienus inquit (ou: Inquit Galienus) quoniam illi quorum proprium est secundum anathomiam...»

Dans ces trois traductions, œuvres de l'étudiant Marc, on remarque déjà certaines caractéristiques de style et de vocabulaire, malgré leur littéralisme fidèle, que l'on retrouve plus tard dans les savantes versions théologiques du chanoine de Tolède.

Il reste, dans la liste établie par Steinschneider⁴ et reproduite par G. Sarton⁵, deux petits traités que, pour notre part, nous ne voyons pas de motif suffisant de maintenir là.

Ce sont: un traité galénique *De motu membrorum*, dont Diels cite un seul manuscrit, Bâle D. III, 8, sans nom de traducteur⁶; mais il s'agit simplement du traité précédent⁷. Puis, le traité hippocratique: *De aere, aquis et locis*⁸. On en connaît plusieurs traductions. Il ne saurait être question de la plus répandue, qui débute ainsi: «Medicinam si quis uult recte studere...» Elle semble avoir été faite d'après le grec, à une époque très ancienne⁹. Une autre traduction dérive d'un texte arabe

¹ *Tutire*, en graphie arabe *Tūtaran* ou *Ṭaṭārūn*, pour (εἰς) Τεύθραν.

² Cf. Diels, *op. cit.*, pp. 73-74 (liste des manuscrits grecs, latins et arabes). Le texte latin a été édité à Venise en 1528 parmi les œuvres de Galien, I, f. 87; Thorndike-Kibre, *op. cit.*

³ Diels, *ibid.*, p. 143 (liste des manuscrits grecs, latins et arabes); éd. Venise 1528, I, f. 78; Thorndike-Kibre, *op. cit.*

⁴ *Europäische Übersetzungen*, p. 54.

⁵ *Introduction to the History of Science*, II, 1, p. 344.

⁶ Cf. Diels, *op. cit.*, pp. 69-70.

⁷ M. M. Burckhardt, conservateur des manuscrits de la Bibliothèque de l'Université de Bâle, a bien voulu nous envoyer la description complète de ce manuscrit, ce qui nous a permis de constater l'identité des textes.

⁸ Cf. Diels, *op. cit.*, p. 4.

⁹ Cf. P. Kibre, *Hippocratic Writings in the M. A.*, dans *Bulletin of the History of Medicine*, XVIII, 1945, pp. 393-394.

accompagné d'un commentaire galénique. Elle est généralement anonyme, mais un manuscrit de Vienne, n° 2.328, l'attribue à «Issac de Toledo». Ceci a fait penser à Marc ¹, mais, lorsqu'on l'examine de près ², elle n'offre aucune particularité qui permette de la lui attribuer.

Ceci ne veut pas dire que l'activité scientifique de Marc de Tolède se soit bornée à quatre traductions médicales. Il est fort possible, au contraire, que, parmi les nombreuses versions anonymes contenues dans les manuscrits médicaux, il en existe d'autres qu'on pourra peut-être lui restituer un jour, en les comparant avec le corpus authentique que nous nous efforçons d'établir.

Une dernière question se pose: quel est ce Studium où les études médicales étaient florissantes, et la curiosité des étudiants et des professeurs si vive que Marc n'hésite pas, pour la satisfaire, à retourner en hâte dans son pays, Tolède, où, ne l'oublions pas, Gérard de Crémone traduisait, ou venait de traduire, vers cette même époque, une dizaine de traités galéniques, d'après le canon de Hunayn b. Ishāq ³.

Deux grands centres attiraient les médecins en cette seconde moitié du XII^e siècle: Salerne et Montpellier. Le premier, plus ancien, vit sa fortune décroître après 1175. Montpellier, au contraire, était en plein essor, comme le remarque Jean de Salisbury ⁴. Nous serions bien tentés d'y envoyer Marc, d'autant plus que cette ville du Bas-Languedoc était en relations constantes avec la Catalogne voisine et les royaumes chrétiens d'Espagne. C'était probablement un des lieux de rencontre, d'échange et de diffusion les plus actifs pour les nouvelles acquisitions de la culture.

¹ Cf. Steinschneider, *loc. cit.* Il déclare du reste que cette attribution lui paraît très douteuse.

² Nous avons étudié ce texte dans le ms. 414 de la Bibliothèque de Laon. L'incipit est: «Sic etiam dicturi sumus...».

³ Cf. la liste des traductions de Gérard de Crémone établie par ses élèves après sa mort en 1187, éditée par Boncompagni, *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese*, Rome 1851, reproduite par Wüstenfeld, *op. cit.*, par Steinschneider, *Europäische Übers.*, pp. 16-32, enfin par Sarton, *op. cit.*

⁴ *Metatogicon*, I, 4, éd. Webb, p. 13.

occidentale ¹. Quoique la longueur et la difficulté des voyages aient rarement arrêté les clercs médiévaux désireux de s'instruire, c'est malgré tout de la cité des Guillem qu'il aurait été le plus aisé à Marc de courir à Tolède pour chercher du Galien inédit.

D'autres hypothèses ne sont néanmoins pas exclues. Alexandre Neckham, tout en citant Salerne et Montpellier comme les grandes écoles médicales de son temps, dit qu'il a entendu à Paris des cours sur Hippocrate et Galien ². En Italie, la naissante Université de Bologne attirait des *scolares* de tous pays, et notamment d'Espagne. Don Rodrigo Jiménez lui-même, d'après son épitaphe, y fit une partie de ses études: «Fontibus Bononiae probatus Philosophiae» ³. Ce n'est qu'au milieu du XIII^e siècle que l'on y trouve une école de médecine régulièrement constituée, mais il y avait probablement des cours sur cette matière dès la fin du XII^e. Quel que soit le Studium qui ait vu passer Marc, le milieu médical ne pouvait que favoriser sa curiosité d'esprit, et élargir ses connaissances, car il semble avoir été particulièrement ouvert à toutes les nouveautés ⁴.

Nous ignorons si les voyages de Marc doivent s'insérer entre les dates contenues dans le Cartulaire, qui signalent sa présence effective à Tolède, ou si, ce qui est plus vraisemblable, il a terminé ses études avant de devenir membre du chapitre. Nous ne savons rien de précis sur son activité intellectuelle jusqu'au moment où nous le voyons aux prises avec le Coran, à la demande de Don Rodrigo, qui venait de recevoir la charge de l'archidiocèse de Tolède, au début de l'année 1209. La préface nous indique comme *terminus ad quem* l'an 606 de l'hégire, qui s'acheva le 25 juin 1210. Marc a dû s'exécuter en moins de dix-huit mois, ce qui paraît un record. Nous avons

¹ Cf. Rashdall-Powicke, *Universities of Europe in the M. A.*, 2^d ed., II, pp. 119 sqq.; Sarton, *op. cit.*, II, 1, p. 352.

² *De naturis rerum*, éd. Wright, II, p. 174.

³ M. Ballesteros Gaibrois, *Don Rodrigo Jiménez*, p. 34.

⁴ Cf. A. Birkenmajer, *Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XII^e et au XIII^e s.* Varsovie 1930 (Extrait du VI^e Congrès des Sciences Historiques, Oslo 1928).

donné ailleurs ¹ une liste des manuscrits actuellement repérés de cette traduction du Coran, et un aperçu de l'œuvre de Marc, comparée avec celle de son prédécesseur, Robert de Ketene. Ce dernier, Anglais élevé dans la tradition humaniste des grands *Studia* du XII^e siècle, n'a pu se résigner à suivre servilement un modèle qui lui paraissait barbare, et a modifié sans scrupule la syntaxe de l'original. De son propre aveu, il a essayé de rendre plus clair le style obscur du Coran, et il est probable que Pierre le Vénérable, excellent écrivain à l'oreille sensible, qui s'intéressait de fort près à l'œuvre dont il était l'incitateur et le patron, lui a suggéré des «améliorations» encore plus éloignées du texte ².

L'opinion de L. Leclerc ³, qui déclare que les deux traductions ne valent pas mieux l'une que l'autre nous paraît sévère, et injuste à l'égard de notre chanoine tolédan. Sacrifiant l'élégance à la fidélité, Marc s'est efforcé de suivre mot à mot son modèle, et s'est résigné à rester obscur plutôt que d'esquiver les difficultés. Il a également conservé les titres traditionnels de la majeure partie des sourates, omis par Robert. Nous avons remarqué qu'il ne faisait aucune allusion dans sa préface à une traduction antérieure, non plus qu'au reste de la collection rassemblée sous la direction de l'abbé de Cluny. Faut-il en inférer qu'il a ignoré son existence? Ce serait assez surprenant, puisque ces traductions exécutées en Espagne avaient vraisemblablement été coordonnées à Tolède. Le silence de Marc est peut-être un signe de désapprobation polie vis-à-vis d'un traducteur trop ingénieux pour être honnête.

Quoi qu'il en soit, il nous semble probable, d'après cer-

¹ *Deux traductions latines du Coran*, pp. 113-120.

² *Ibid.*, p. 85.

³ *Histoire de la Médecine arabe*, II, pp. 435-436. Il reproduit le texte de la traduction des sourates 1 et 35. A. Fischer, dans une intéressante étude sur les anciennes traductions du Coran donne des extraits de la version de Robert de Ketene et de celle de l'érudit Marracci, mais il n'a malheureusement pas étudié celle de Marc, dont les manuscrits sont rares: *Der Wert der vorhandenen Koran-Übersetzungen und Sura 11*, dans *Ber. über die Verhandl. d. sachs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig*, Phil. hist. Kl. 89, 2 (1937).

tains indices, qu'il a connu au moins deux des petits traités traduits par Robert de Ketene et Hermann de Carinthie, et placés avant le Coran dans la collection clunisienne. Par contre, il n'a pas utilisé la pièce maîtresse de ce recueil, celle que Pierre le Vénérable considérait comme la plus précieuse de ses trouvailles espagnoles, et qu'il envoya à Saint Bernard pour l'inciter à écrire une réfutation en règle de l'Islam: l'apologie du christianisme composée jadis par un chrétien d'Orient, et connu dans la littérature arabe sous le nom de *Risāla* de 'Abd al-Masīḥ al-Kindī¹.

Et là, nous sommes plutôt tentés de croire à une omission involontaire, car ce texte contient des informations détaillées sur la vie du Prophète, la transmission du Coran et les coutumes musulmanes, et aurait été fort utile à Marc pour rédiger la longue préface dans laquelle il aborde ces différentes questions. Il a en effet esquissé, au cours de cette introduction, un portrait de Mahomet, et un résumé du dogme et de la loi de l'Islam. La seconde partie, malgré quelques remarques péjoratives, est précise et fidèle. Il disposait du texte fondamental, qu'il venait de rendre accessible en latin, et sans doute déjà des professions de foi d'Ibn Tūmart qu'il se proposait de traduire peu après. Peut-être connaissait-il un abrégé catéchistique, dont son œuvre garde l'allure. Mais la première partie est un exemple typique du syncrétisme des années 1200, et présente un curieux mélange des légendes plus ou moins fantaisistes qui, depuis le VIII^e siècle au moins couraient parmi les chrétiens d'Orient et d'Occident sur le compte de Mahomet, et de traditions musulmanes orthodoxes. Marc a enchevêtré de façon assez confuse ces éléments divers, sans souci apparent de les faire concorder.

¹ La traduction de ce traité, exécutée en 1141-1142 par le Mozarabe Pierre de Tolède, et revue par Pierre de Poitiers secrétaire de l'abbé de Cluny, a été publiée récemment par M. J. Muñoz, dans *Miscellanea Comillas*, 1949. Cf. aussi sur cette traduction: *Deux traductions latines du Coran*, pp. 87 sqq. Sur l'œuvre elle-même, cf. l'article *Kindi* de l'*Encyclopédie de l'Islam*; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, 1947, 135-145; A. Abel, *Les caractères historiques et dogmatiques de la polémique islamo-chrétienne du VII^e au XIII^e siècle*, communication au IX^e Congrès International des Sciences Historiques, Paris 1950.

Nous avons dit que certaines phrases de Marc évoquaient les périodes d'Euloge de Cordoue. C'est, en effet, à la tradition ancienne des Chrétiens d'Espagne qu'il paraît se rattacher ¹. La biographie succincte qu'Euloge dit avoir trouvée dans un manuscrit de l'abbaye de Leyre, près de Pampelune ², et qu'il insère dans le *Liber Apologeticus Martyrum*, contient déjà quelques éléments légendaires, mais on n'y trouve pas encore, et c'est un fait à noter, l'histoire du moine chrétien qui instruit en secret le futur prophète et devient le véritable initiateur de la doctrine que celui-ci répandra par la force. L'on sait que les récits concernant ce personnage, connu dans la tradition islamique, mais sous un aspect bien différent, ont pris un développement extraordinaire chez les Chrétiens d'Orient, qui en ont fait le point crucial de nombreux écrits polémiques et notamment de la *Risāla* du Pseudo-Kindī que nous venons de citer.

Les Byzantins ont également exploité ce thème. On trouve une allusion, encore assez discrète, à l'intervention d'un moine chrétien dans la *Chronographie* de Théophane dont la notice sur Mahomet, insérée dans la *Chronique* d'Anastase le Bibliothécaire, a servi de source autorisée à la plupart des historiens de l'Occident latin ³. Pierre le Vénérable la mentionne dans sa «*Summa totius haeresis Sarracenorum*».

La légende primitive de Sergius-Bahīrā ⁴ — ce sont les sur-

¹ Euloge de Cordoue, *Liber Apologeticus Martyrum*, P. L., CXV, 859-860; *Memorialis Sanctorum*, *ibid.*, 745-746, et citation de l'abbé Speraindeo, 766-768; Alvarus, *Indiculus luminosus*, P. L., CXXI, 537 sqq.

² On en connaît plusieurs manuscrits anciens. Cf. note d'Ambr. Morales, en tête de la vieille édition d'Euloge, reproduite dans P. L., CXV, 909; E. Cerulli, *Il Libro della Scala*, Rome 1948, p. 371; J. Madoz, *Epistolario de Alvaro de Córdoba*, Madrid 1947, p. 171.

³ *Theophanes, Chronographia, et Anastasii Bibliothecarii Historia ecclesiastica sive Chronographia tripartita*, ed. C. de Boor, Leipzig, 1883-85, I, pp. 333-335; II, pp. 208-210.

⁴ Cf. article Bahīrā, dans l'*Enc. de l'Islam*; A. Abel, *L'apocalypse de Babira et la notion islamique du Mahdi*, dans *Annuaire de l'Institut de philol. et hist. orientales*, III, 1935, pp. 1-12; J. Odier-Bignami et G. Levi della Vida, *Une version latine de l'Apocalypse syro-arabe de Serge-Babira*, dans *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, 1950, pp. 128 sqq.

noms que porte le plus souvent le personnage — s'est développée au cours des siècles, et d'autant plus sans doute que l'on s'éloignait de son lieu d'origine ¹. L'Abbé de Cluny avait protesté contre les fables absurdes dont se régalaient ses contemporains, qui allaient jusqu'à faire de Mahomet, surnommé Nicolas et confondu avec son soi-disant précepteur chrétien, un haut dignitaire ecclésiastique, ou même un diacre de l'Eglise primitive, fondateur de la secte des Nicolaïtes citée dans l'Apocalypse ². La phrase de Marc: «Ille quippe fuit Machometus, id est graciosus, non Nicolaus, falso plures autumant» est sans doute un écho de la préface de Pierre le Vénérable ³. Si les Pères espagnols du IX^e siècle ignorent Baḥīrā, l'on trouve néanmoins déjà chez eux le mythe d'un Mahomet versé dans les arts magiques, et qui assiste aux «conventicula» des chrétiens. Ces détails sont repris par Marc de Tolède, avec quelques enjolivements qui sont peut-être dûs à l'influence des récits fantastiques où l'on décrit, avec de nombreuses variantes, les voyages du futur Prophète. Mais la mention du Pentateuque appris en syriaque «sur le bout du doigt» et de la lecture des Évangiles en grec est une assertion dont nous ignorons la source, si toutefois elle n'est pas due à l'imagination de notre chanoine.

Nous sommes un peu surpris de ne voir dans sa préface aucune allusion à la légende du *Mīrāj*, dont plusieurs versions circulaient cependant dans la Péninsule ⁴, et que don Rodrigo

¹ Nous avons essayé ailleurs de donner un aperçu des variations autour de ce thème central répandues en Europe à l'époque où Pierre le Vénérable essaya, avec plus ou moins de bonheur, de rétablir la vérité historique, dans un article de A. Cluny, 1950: *Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet*, pp. 161 sqq.

² «Putant etiam quidam hunc Nicolaum illum unum de septem diaconibus primis extitisse, et Nicolaitarum ab eo dictorum sectam, quae in Apocalypsi Joannis arguitur, hanc modernorum Saracenorum legem existere»; P. L. CLXXXIX, 653.

³ La vie de Mahomet contenue dans un manuscrit d'Uncastillo et publiée par M. Serrano y Sanz, dans *Erudición ibero-ultramarina*, 1932, pp. 391 sqq., contient au début une déclaration analogue: «Ne sub incertis erronea pendat opinio Mahomet, scilicet quod non fuit christianum nullatenus extitisse, prout plures referunt, nescientes originem et eiusdem genus...» L'emprunt est flagrant.

⁴ Cf. M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 2^e éd. 1943, pp. 9-120.

met en bonne place dans l'*Historia Arabum*, composée il est vrai beaucoup plus tard. L'archevêque se sert aussi du chapitre consacré aux Sarrasins dans le *Dialogue* de Pierre Alphonse, que Marc paraît avoir ignoré ou dédaigné ¹. Cependant, sur un point important, nous constatons une convergence peut-être due à des sources communes. Pierre Alphonse, avant notre auteur, insiste sur le paganisme des parents du Prophète et sur le caractère suspect des cérémonies de la Mecque. Son texte peut servir à éclairer l'exorde alambiqué de Marc. Les idoles de «fer et de pierre» auxquelles ce dernier fait allusion ont des répliques, légèrement différentes, dans le *Dialogue*. D'après ce passage ², où se mélangent agréablement les traditions bibliques et les souvenirs classiques, le sanctuaire de la Mecque aurait été fondé par les deux fils du patriarche Loth, Ammon et Moab, et l'on y vénérât deux idoles: l'une, de pierre noire, nommée Mercure, était vouée à Saturne; l'autre, de pierre blanche, appelée Chamos, avait été dressée en l'honneur de Mars. Mahomet aurait encastré la première dans le mur du sanctuaire, et enfoui la seconde.

On reconnaît sans peine la pierre noire de la Ka'ba, mais la genèse de la seconde idole est moins facile à élucider. Il y a cependant une hypothèse assez tentante.

Dans les fables occidentales relatives à la religion des Sarrasins revient à maintes reprises, et en particulier dans les chansons de geste, l'accusation si peu justifiée d'idolâtrie ³. Sans parler du célèbre monument de Cadix, dont on devait encore garder la mémoire dans la Péninsule du vivant de Marc, puisque cette statue géante n'avait été détruite qu'en 1145 ⁴, on situait en divers

¹ Pierre Alphonse cite Baḥīrā, dont il fait un moine jacobite, alors que chez d'autres auteurs, et notamment le Pseudo-Kindī, il est nestorien.

² P. L. CLVII, 602-603.

³ Cf. H. Grégoire, *Des Dieux Cabu, Baraton, Tervagant et de maints autres dieux non moins extravagants*, dans *Annuaire de Philol. et d'histoire orientale et slave*, VII, 1939-44, 451-472.

⁴ Cf. R. Basset, *Hercule et Mahomet* [l'idole de Cadix], dans *Journal des Savants*, 1903. D'après les textes arabes, la statue de Cadix était de fer et de cuivre.

lieux d'Orient des « simulacra » que Mahomet et ses sectateurs auraient vénéral¹. C'est ainsi que l'auteur des *Gesta Tancredi*, Raoul de Caen, au début de XII^e siècle, décrit avec grandiloquence une statue représentant Mars (ce qui correspond à Pierre Alphonse) ou Apollon (nous rejoignons la Chanson de Roland) et qui, installée dans le Temple de Jérusalem par le roi Salomon, gagné aux cultes moabites, aurait été restaurée par le Prophète².

Ces récits des auteurs latins ont très probablement pour origine deux séries de légendes orientales, qui gravitent les unes, autour des propriétés merveilleuses des aimants, les autres, autour des pierres vénérées dans la Ka'ba, dont nous parle Pierre Alphonse. Il est en effet exact que dans le sanctuaire de la Mecque se trouve une seconde pierre, encastree dans l'angle yéménite, et qui paraît briller d'un reflet métallique encore aux yeux des pèlerins d'aujourd'hui³.

La première série a une généalogie imposante, et une extension beaucoup plus large. Elle remonte à une historiette rapportée par Pline⁴, puis par Rufin d'Aquilée⁵, au sujet d'un aimant gigantesque contenu dans le temple de Sérapis. Saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*⁶, et Isidore de Séville, dans les *Etymolo-*

¹ Cf. H. Grégoire, *L'étymologie de Tervagant (Trivigant)*, dans *Mélanges G. Cohen*, 1950, 67-74.

² « Stabat in excelso simulacrum fusile throno
Scilicet argentum graue...
Nam gemmis totus et ostro
Mahummet redimitus erat, radiabat et auro
Forsitan hoc Martis uel Apollinis est simulacrum... »

Raoul de Caen, *Gesta Tancredi*, dans *Recueil des historiens des Croisades, Histor. occid.*, III, 695. Cf. aussi Foucher de Chartres, I, 26. Il parle d'une idole « in nomine Mahumet facto » à laquelle les Sarrasins adressaient leurs prières dans le Temple de Jérusalem. *Rec. des bist. des Croisades*, III, 357.

³ Cf. E. Saussey, *Un pèlerin d'aujourd'hui au Hedjaz*, dans *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, le Caire 1935-1945, p. 97.

⁴ *Hist. Nat.*, XXXIV, 14.

⁵ *Hist. Eccl.*, II, 23.

⁶ *De Civitate Dei*, XXI, 6.

gies ¹, décrivent, dans «un certain temple», une idole soutenue en l'air par des aimants invisibles.

Or, ces légendes se sont également développées dans les folklores juif et arabe ². A l'idole de fer s'est le plus souvent substitué, chez les juifs, le cercueil d'un illustre personnage, Joseph, Aaron ou Daniel ³. Dans le monde chrétien, la confusion de toutes ces traditions a abouti au célèbre conte du cercueil flottant de Mahomet, que l'on retrouve un peu partout ⁴. Mais, de ce dernier avatar, le récit de Marc est tout à fait indemne. Il est beaucoup plus probable qu'il a mélangé le texte d'Isidore, les narrations arabes auxquelles nous avons fait allusion et les relations du *ḥaṣṣ* signalant les deux pierres, que la littérature polémique rattachait à des cultes idolâtriques ⁵.

Une autre allusion, plus précise, aux cultes antéislamiques ressort de l'étymologie fantaisiste du nom du père de Mahomet: «Habledileth... id est servus Ydolileth». Marc connaissait donc au moins le nom d'une des «trois filles d'Allah», Al-Lāt, la déesse solaire ⁶. Ici, nous rejoignons les deux petits traités de la

¹ *Etym.*, XVI, 1.

² Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, art. *Maghnātis*, renvoyant à un article d'E. Wiedemann, *Sitz. P. M. S. Erlangen*, 1907.

³ Cf. Steinschneider, *Der hängende Sarg Muhammeds*, dans *ZDMG*, V, 1851, 378-380. — B. Heller, *Muhammedanisches und Antimuhammedanisches in den Pirke Rabbi Eliezer*, *MGWJ*, LXIX, 1925, pp. 50-51, et *Die Sage von Surge Josephs*, *ibid.*, LXX, 1926, 271-276.

⁴ Cf. A. Eckhardt, *Le cercueil flottant de Mahomet*, dans *Mélanges Hoeffner*, 1949, pp. 77-88. Déjà, à la fin du XI^e siècle, Embrico de Mayence, auteur de la *Vita Mahumeti*, attribuée longtemps à Hildebert de Lavardin, décrit le sanctuaire magnifique qui contient l'aimant attirant le cercueil; éd. Hubner, *Histor. Vierteljahrschrift*, XXIX, 1935, 487-488.

⁵ D'après F. Cumont, *L'origine de la formule grecque d'abjuration imposée aux Musulmans*, dans *RHR*, 1911, pp. 143-50, dès le VII^e siècle, les chrétiens d'Orient auraient lié le culte de la pierre noire à celui de Vénus, l'Etoile du matin, c'est-à-dire al-'Uzzā. — M. A. Abel nous a suggéré, d'autre part, que l'allusion de Marc à la «flamme soufrée qui jaillit du choc du fer et de la pierre» se réferait à l'une des expériences classiques de l'alchimie initiatique. Il est fort possible que Marc n'ait pas borné sa curiosité scientifique à la médecine et ait aussi tâté du «Grand Art».

⁶ M. G. Levi della Vida a attiré, le premier, notre attention sur ce fait

collection tolétano-clunisienne que nous avons cités. On y trouve en effet le nom du père et de la mère du Prophète ¹, ce qui est rare dans les biographies occidentales, et, dans la «*Genealogia Mahumet*», avec cette addition importante: «*Abdalla, qui primus dictus est Abdallat*».

Un autre trait caractéristique a dû passer de la «*Genealogia*» chez Marc: c'est la mention de l'ascendance royale du Prophète, «*ex stirpe regia*». Alors que la plupart des biographies se bornent à signaler son appartenance à la tribu ancienne et redoutée des Qurayšites, l'auteur anonyme traduit par Hermann le Dalmate narre avec complaisance l'histoire de son aïeul «*Abdamenef, ... rex potens per quatuor mundi partes*» ².

La description des accès d'épilepsie que le faux prophète attribue aux révélations célestes est courante chez les polémistes byzantins, et a passé dans la plupart des légendes occidentales. Sans doute faut-il attribuer aux connaissances médicales de Marc les détails réalistes dont il l'agrémente. Mais il semble qu'il ait aussi suivi de près, à cet endroit, une source arabe dont une curieuse maladresse de traduction trahit la présence.

Le Prophète, victime du haut-mal et revenant à lui, donne à son peuple les préceptes qu'il dit tenir de l'ange Gabriel. Il affirme qu'il n'aurait pu les inventer lui-même, car, dit-il, je suis un ignorant et un illettré. Mais au lieu d'«*ignarus*», que l'on attendrait ici, Marc emploie le terme bizarre de «*mater-nus*», prenant l'adjectif *ummī*, de *umma* «peuple», pour un dérivé de *umm* «mère», alors que le mot est à peu près l'équivalent du «*rusticus*» latin.

Le passage de la préface où Marc évoque les chants des muezzins, et déplore que leurs clameurs assourdissantes aient remplacé le son des cloches est un autre lieu commun de la

ainsi que sur la confusion entre *ummī* et *umma*, commise par Marc un peu plus loin.

¹ *Chronica Sarracenorum* (ed. Bibliander, p. 214: *Genealogia Mahomet* (*ibid.*, 206-207).

² *Ibid.*, pp. 204-205. — Dans le chapitre premier de l'*Historia Arabum* (De exordio et origine Mahometi), don Rodrigo Jiménez paraît bien avoir eu, lui aussi, recours à la *Genealogia*.

littérature polémique. On le rencontre déjà chez Euloge ¹, et on le retrouve, en termes analogues, dans l'«*Historia Arabum*» de don Rodrigo Jiménez, qui a pu s'inspirer de l'un et de l'autre.

L'appel à la prière de l'Islam, si différent de la psalmodie latine, a beaucoup frappé les Occidentaux, et l'on pourrait citer bien d'autres mentions de cette coutume sarrasine chez des auteurs médiévaux. Qu'il nous suffise d'évoquer les remarques pittoresques et peu amènes d'un contemporain de Marc, le célèbre professeur de rhétorique Boncompagno de Bologne, qui déclare: «*Saraceni voces transgluciant et cantus in faucibus gargarizant*» ².

Il serait injuste de croire que Marc se soit contenté de ces observations superficielles. Ce que nous venons de dire et, mieux encore, la lecture attentive des textes que nous éditons, montrent combien, sur beaucoup de points, ses informations étaient étendues et sérieuses, en dépit des concessions faites aux préjugés de ses contemporains.

Un des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris, le n° 3.394 du fonds latin, contient, à la suite de la traduction du Coran, une œuvre très curieuse qui devrait, s'il faut croire une note postérieure à la copie, enrichir encore la liste déjà honorable des travaux de Marc de Tolède.

C'est un traité de polémique anti-musulmane qui porte le nom bizarre de *Contrarietas Alfolica*, qu'explicite un titre rapporté, dû à l'annotateur, mais dont les éléments sont fournis par l'introduction: «*Patefaciens, siue Denudationis et Ostensionis libellus, in quo Patefacta aduersus contrariantes fidei christianae, eorum infidelitas et deuatiō a recto tramite, telis contra illos ab ipso Alcorano depromptis, hoc est: Contrarietas Alpholica, seu Perfectorum in lege Mahometi contrariantes inter se opiniones detectae et impugnatae*».

¹ *Liber apologeticus martyrum*, P. L. CXV, 861.

² *Antiqua Rhetorica*, ms. Paris, B. N., Lat. 8.754, f. 14. N'oublions pas que Bologne attirait déjà les étudiants espagnols et que la phrase de Boncompagno peut refléter les racontars de ses élèves.

Le terme *Alfolica* ¹ semble bien être une déformation (graphique ou phonétique?) d'*al-fuqabā'*, les *iuris periti* musulmans, qui tinrent en effet une place importante dans l'Occident musulman, et en particulier à la cour des Almoravides ². C'est contre l'excès de juridisme des adeptes du rite mālikite que le Mahdī Ibn Tūmart avait dirigé, pour une bonne part, sa révolution politique et religieuse. Mais avant lui, dans la Péninsule, les théologiens de l'école zāhirite avaient réagi, dès le XI^e siècle ³. La *Contrarietas Alfolica*, qui se présente comme la « confession » d'un musulman converti, reflète ces luttes intérieures de l'Islam occidental, bien qu'elle confonde, dans une même réprobation, les docteurs zāhirites et les autres. Le fondateur de la secte, Dā'ūd, est cité avec l'épithète d'« orientalis », qui accompagne aussi le nom d'Abū Ḥanīfa ⁴, et l'on trouve également Sufyān al-Tawrī. Une date approximative est fournie par un passage du chapitre 8: « Fertur in historiis approbatis Machometus dixisse de uia cuiusdam dicti Abimassar: ante quam transissent centum anni quod nihil uiuens esset in superficie terre, nec est aliquis de suis sequacibus qui dubitauerit fore resurrectionem in fine centum annorum. Nos autem a tempore illo iam sumus in quarto centenatio » ⁵. L'expression est ambiguë, car on peut, soit faire partir ce « quatrième siècle » des environs de l'hégire, ce qui nous amène au premier quart du XI^e siècle environ, soit de l'échéance de la prophétie, ce qui nous reporte jusqu'au début du XII^e ⁶.

¹ On trouve, dans le corps du texte, f. 249, une autre transcription: « Elfoqueza, id est sui perfecti ».

² Cf. E. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne*, le Caire 1938, pp. 30 sqq., 61 ss., et *Réflexions sur l'empire almoravide*, dans *Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger*, 1932, 307-326.

³ L'ouvrage essentiel reste l'étude de I. Goldziher, *Die Zāhiriten*, Leipzig 1884; cf. aussi l'article *Al-Zāhiriya* dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

⁴ *David orientalis*, cap. 2, f^o 240; *Ebu Honeife, theologus Orientis*, cap. 11, f^o 261.

⁵ F^o 254.

⁶ Il est fort possible aussi que pour l'auteur, comme pour beaucoup de médiévaux, et pour les Italiens d'aujourd'hui, le « quatrième centenaire » désigne les années 400.

Ces données nous permettent de situer dans l'espace et, quoique de façon moins précise, dans le temps le mystérieux traité. Il a pu être rédigé pendant le règne incontesté des *fuqahā'* mālikites au X^e-XI^e siècles, ou dans l'ambiance du grand écrivain de Cordoue, Ibn Ḥazm, rénovateur des doctrines zāhirites en Espagne ¹, ou même, un peu plus tard, au moment où les « faqīhs » dominaient à la cour du souverain almoravide 'Alī ibn Yūsuf ².

Soit que l'auteur ait réellement professé la foi musulmane, soit qu'il s'agisse d'une fiction apologétique, il connaît fort bien les questions dont il traite. Il cite avec aisance le Coran, les *ḥadīṭ*, les interprétations traditionnelles des docteurs de l'Islam, et sa relation du pèlerinage de la Mecque mériterait une étude approfondie. Elle s'écarterait trop de notre sujet actuel, et nous nous permettons de renvoyer à la brève analyse et au sommaire des chapitres de la *Contrarietas* que nous avons publiée il y a quelques années ³.

Nous pouvons néanmoins apporter quelques précisions au sujet de la tradition manuscrite et de la diffusion de cet ouvrage, qui rectifient et complètent la description que nous avons donnée précédemment.

Le ms. 3.394 nous avait paru, à première vue, d'origine méridionale, et d'une graphie assez peu élégante, mais nous n'avions pu préciser son origine. Cela nous est plus facile aujourd'hui, un heureux hasard nous ayant mis en présence d'un manuscrit dû, sinon au même scribe, tout au moins à la même école de copistes. C'est le ms. lat. 1.444 de la Bibliothèque nationale, provenant de Mazarin, qui contient la collection canonique d'Anselme de Lucques. Il a été étudié par P. Fournier, qui le rapproche d'un autre codex d'Anselme, le Vat. lat. 3.531, exécuté pour le cardinal Antoine Caraffa, bibliothécaire

¹ Cf. M. Asín Palacios, *Abenbazzam de Córdoba*, tomo I, Madrid, 1927, en particulier le chap. XIX sur les Zāhirites et leurs controverses avec les Mālikites, pp. 280-296 et 303-305.

² Cf. I. Goldziher, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert*, introduction, pp. 22 sqq.; É. Lévi-Provençal, *Réflexions...*, pp. 250 sqq.

³ *Deux traductions latines du Coran*, pp. 125-127

du Saint-Siège, mort en 1591, et légué par lui à la Bibliothèque pontificale ¹. Nous l'avons eu aussi entre les mains, et la confrontation nous a permis de constater qu'il sortait de la même officine que le précédent. Les trois manuscrits ont sans doute été copiés en Italie vers la fin du XVI^e siècle. L'explicit du traité qui nous intéresse ne porte aucun nom d'auteur ni de traducteur, et, si on le prend au pied de la lettre, nous sommes en présence d'un texte traduit littéralement de l'arabe: «Explicit. Benedictus Deus. Interpretem qui uerbum de uerbo transtulerat sum secutus, sensum potius quam uerba tenendo, et multa breuiando» ².

Le ms. lat. 3.394 a appartenu à Colbert, avant de parvenir au XVIII^e siècle à la Bibliothèque royale. Nous savons que le ministre de Louis XIV, grand amateur de manuscrits, avait des correspondants orientalistes parmi l'équipe qu'il avait chargée de constituer sa collection. Peut-être est-ce un de ceux-ci, ou l'un des érudits qui avaient accès à sa bibliothèque, qui a annoté notre codex, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, d'une fine et élégante écriture qui contraste avec les caractères assez grossiers de la copie italienne. Il a résolu une partie des abréviations, et a substitué en interligne des expressions latines correctes aux vocables et aux tournures barbares de l'original ³. Nous aimerions savoir s'il possédait des données plus solides qu'une simple présomption pour attribuer la traduction de la *Contrarietas Alfolica* à Marc de Tolède. C'est lui, en effet, qui a ajouté le colophon suivant à l'explicit que nous venons de citer:

Superiora sunt ex Marci canonici uersione, plerisque tamen a nobis inmutatis, ut legentium captui omnia accommodaremus, Arabizantium autem gratia arabismos puriores reliquimus, ut si unquam in Septentrionalium manus ms. codex ueniret, cum hac uersione conferri posset.

¹ Cf. P. Fournier, *La Collection d'Anselme de Lucques*, dans *Annales de l'Université de Grenoble*, XIII, 1901, p. 450.

² Ms. lat. 3.394, f^o 263 v.

³ Il a aussi donné une traduction française des quatre premières sourates du Coran à la fin du manuscrit.

Seule la découverte d'autres manuscrits plus anciens pourrait confirmer ou infirmer cette assertion. Le fait que, dans un manuscrit tardif, le traité polémique suit la traduction du Coran de Marc de Tolède n'est pas une indication suffisante pour un historien. Il a pu incliner l'annotateur à une attribution hypothétique. Les critères internes ne sont pas très favorables. Nous avons constaté que Marc avait une connaissance directe de l'arabe; il est donc probable que c'est à lui qu'il faudrait attribuer la version littérale, et l'abréviation serait due à un successeur inconnu. Mais les citations coraniques, quoique de type littéral, ne reproduisent pas exactement la traduction du chanoine, et s'en écartent même parfois sensiblement. Il est vrai que Marc ne s'astreint pas à répéter le même texte dans des termes identiques, et qu'il lui arrive, au cours de la *ʿAqīda*, de donner à peu de distance deux interprétations du même verset. Le style de la *Contrarietas* nous a paru en général plus gauche que celui des traductions certaines du chanoine, mais on retrouve cependant quelques idiotismes qui se rapprochent de ceux dont il use volontiers, notamment des néologismes adverbiaux: «infinities», «certitudinaliter», «circumscripibilter». Relevons aussi l'emploi concordant de *destinare* dans le sens d'envoyer, qui se superpose au sens classique de désigner.

Assez peu de chose, on le voit, et cela ne suffit pas à établir une conviction. D'autre part, la biographie de Mahomet contenue dans la *Contrarietas* ne coïncide pas, sur plusieurs points, avec celle qu'esquisse Marc dans la préface du Coran. L'auteur de la *Contrarietas* cite en effet la légende de Baḥīrā, ignorée ou dédaignée par Marc, en des termes qui se rapprochent des traditions musulmanes: «Adhesit autem Machometo monachus quidam dictus Boheira, et ipse primus qui adhesit ei, et factus est ei doctor...». Il narre aussi le *Miʿrāʾī*, voyage du Prophète dans l'autre monde, dont différentes versions étaient répandues dans la Péninsule ¹, et le chanoine est également silen-

¹ Cf. M. Asín Palacios, *La escatología musulmana...*, pp. 9-120; E. Cerulli, *Il libro della Scala*, Rome 1949, pp. 331 sqq.; J. Muñoz, *La Escala de Mahoma*, Madrid 1949, introduction.

cieux sur ce point. Il paraît peu vraisemblable que Marc n'ait pas utilisé une source aussi intéressante pour échafauder ses élucubrations, et il faudrait admettre — si toutefois il a des droits réels sur cette œuvre — que la découverte et la traduction de la *Contrarietas* se placent à la fin de sa carrière. Nous aurions vivement souhaité élucider cette énigme, mais les éléments dont nous disposons actuellement ne permettent pas de conclure.

Une autre hypothèse nous est suggérée par la destinée subseuente de la *Contrarietas*. M. Cerulli auquel nous avons fait connaître ce curieux ouvrage, a remarqué que le chapitre sur le *Mi'rāy* avait été reproduit par le frère prêcheur Ricoldo de Montecroce, dans son *Improbatio Alcorani*¹. Poursuivant méthodiquement la comparaison entre les deux œuvres, nous avons constaté que de longs passages du traité apologétique espagnol avaient été démarqués par le missionnaire italien, et notamment celui où apparaît Baḥīrā. Bien plus, dans le manuscrit unique que nous avons étudié, la *Contrarietas* est suivie d'extraits d'un chapitre du *Dialogue* de Pierre Alphonse relatif à Mahomet et aux croyances de l'Islam, dont s'est également inspiré Ricoldo. Ceci apparaît nettement dans le chapitre XIII de l'*Improbatio Alcorani* où il démarque de longs passages des chapitres 5 et 6 de la *Contrarietas Alfolica*: «De doctoribus Machometi» et «De discipulis Machometi». Le paragraphe dans lequel apparaissent Baḥīrā et le mystérieux Persan Salmān Pāk a été repris aussi dans l'*Itinerarium* de Ricoldo². Ce dernier n'a pas bien compris le langage obscur du texte hispanique, et a encore brodé confusément autour de son modèle. L'épithète de «jacobite» accolée au nom de Baḥīrā, vient presque certainement, nous l'avons dit, de Pierre Alphonse³. Les extraits que nous allons

¹ Cf. Cerulli, *ibid.*, p. 354.

² Voir, sur l'identification des noms cités dans l'*Itinerarium* et le chapitre XIII de l'*Improbatio*, l'excellent commentaire de M. Monneret de Villard, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo de Montecroce*, Rome 1948, pp. 104 sqq.

³ Auquel il a également pris une expression relative aux juifs «hérétiques», compagnons de Mahomet, qui se trouve quelques lignes plus haut.

citer montrent nettement l'emprunt quelque peu maladroit du dominicain florentin.

Adhesit autem Machometo monachus quidam, dictus Boheira, et ipse primus qui adhesit ei, et factus est ei doctor, et promouit eum in lectura librorum; notificauitque ei quid eueniret ei de facto suo, presumpsitque ut baiulus ¹ fieret sui status post eum; fuitque cum Machometo pene usque ad mortem Machometi; ferturque quod interfecerit eum et Fineas iudeum nocte una in lectis suis; adhereruntque ei Salon Persa et Abdalle filius Salem, iudeus, et facti sunt Sarraceni ².

Ceci devient, dans l'*Improbatio Alcorani*, cap. XIII:

Adhesit enim ei quidam Iacobita, nomine Baheyra, et fuit cum Mahomete fere usque ad mortem; fertur quoque quod Mahometus postea interfecit eum; et quidam Iudei, scilicet Finees, et Abdia nomine Salon, postea dictus Abdalla nomine Sellem, et facti sunt Saraceni ³.

Et dans l'*Itinerarium* ⁴:

Mahometus habuit tres pedagogos, scilicet duos Iudeos, quorum nomen unius Salom Persa, et nomine alterius Abdalla, quod interpretatur seruus Dei, filius Sela. Et isti facti sunt Sarraceni, et docuerunt ei multa de Veteri Testamento et multum de Talmus. Alius autem fuit monachus, et nomen eius Bahheyin, Iacobinus, qui dixit ei multa de Novo Testamento...

Il est donc légitime de supposer que la copie tardive du ms. 3.394 de la Bibliothèque nationale remonte à un archétype

¹ Le terme correspond à *mušrif* dans le *Vocabulista* de Schiaparelli, dont l'origine catalane paraît assez probable, même si le patronage de Raymond Martin n'est pas absolument certain.

² *Contrarietas Alfolica*, cap. 5, ms. cité, f° 243 v.

³ Bibl. nat. ms. lat. 4.230. f° 176. — Nous préférons citer d'après un manuscrit latin qui semble correct, plutôt que d'après les éditions anciennes, qui seules contiennent le texte authentique de Ricoldo. — Dans le chapitre VI de l'*Improbatio*, Ricoldo avait déjà cité: «quidam Bahayra iacobinus, et Salon Persa, et Abdaalla de Perside, filius Selbeam iudeus, et quidam dicerent quod ipsi instruebant eum» (ms. cité, f° 166).

⁴ Ed. Laurent, *Peregrinationes M. A. quatuor*, Leipzig 1864, p. 140.

qui a été à la disposition du missionnaire, et qui se trouvait peut-être même dans un couvent de Florence. Comment était-il arrivé là? On peut assez aisément l'imaginer, en songeant à l'activité studieuse et au zèle apostolique des frères en religion de Ricoldo, qui travaillaient alors dans les écoles de langues orientales des couvents de Murcie et de Catalogne ¹. Un texte aussi intéressant que la *Contrarietas* leur a sans doute paru digne d'informer les apologistes de l'Ordre, et, que le remaniement de cet opuscule leur soit dû ou non, la transmission a beaucoup de chances d'avoir été faite par cette voie.

Nous savons d'autre part que Ricoldo, soucieux avant tout d'être utile aux futurs missionnaires en leur fournissant des arguments et des conseils appropriés, n'a pas eu grand souci de la composition littéraire, et a reproduit sous diverses formes les mêmes développements. Nous avons récemment découvert qu'outre l'*Alfolica* et Pierre Alphonse, il s'était servi d'opuscules de son illustre prédécesseur dans les études islamiques, Raymond Martin, pour rédiger une sorte de compendium polémique contre les musulmans, encore inédit ².

L'*Improbatio Alcorani* de Ricoldo ayant été traduite en grec par Demetrius Cydones au milieu du XIV^e siècle, et utilisé par des apologistes byzantins, notamment Jean Cantacuzène ³,

¹ Cf. B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrh.*, 1924 (*Breslauer Studiem z. Historischen Theologie*, III), pp. 86-87 et 89-98, et surtout J. M. Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, XVII, 1944; XVIII, 1945; XIX, 1946; XX, 1947. Il n'est pas impossible que Raymond Martin lui-même ait eu connaissance de la *Contrarietas*; certains passages de l'*Explanatio symboli*, notamment le chapitre «quod libri Veteris et Novi Testamenti sunt integri et incorrupti» (éd. March, dans *Anuari de l'Institut d'estudis catalans*, 1908, pp. 454-455), rappellent le chapitre 3 de l'œuvre anonyme: «quod Machometus non attestatur neque Vetus testamentum, neque Novum, neque miraculum», ms. lat. 3.394, f^os 240-241 v.

² Nous avons trouvé ce texte dans le ms. lat. 4.230 (f^o 151 v-159) de la Bibliothèque nationale de Paris. Nous espérons publier une étude un peu plus approfondie sur Ricoldo et ses sources dans l'*Archivum fratrum praedicatorum*. Rappelons la présence du *Vocabulista* de Schiaparelli, que nous avons déjà cité, dans une bibliothèque de Florence. On sait qu'il contient une allusion à Raymond Martin.

³ Cf. Monneret de Villard, *op. cit.*, pp. 94-95. — Nous devons signaler

l'on voit que la *Contrarietas Alfolica* a eu une assez curieuse odyssée. Et ceci nous oblige à constater une fois de plus à quel point l'étude des sources est délicate et souvent illusoire.

En dehors de cette traduction hypothétique, nous n'avons pas l'impression que les travaux de Marc de Tolède aient été appréciés à leur juste valeur par les théologiens, ni par les historiens ¹. Ce dédain, qui n'est sans doute qu'une ignorance, est fort immérité, car Marc avait donné une version du Coran beaucoup plus fidèle que la paraphrase assez fantaisiste de Robert de Ketene, et surtout avait, le premier, offert au monde latin un ouvrage de théologie musulmane.

II. — LA TRADUCTION.

L'heureuse découverte de la version latine médiévale de quelques opuscules importants du Mahdī des Almohades fournit l'occasion d'une étude philologique qu'on peut rarement entreprendre en d'aussi bonnes conditions. La comparaison se fait ici entre deux textes d'étendue limitée, ce qui ne décourage pas d'en faire une analyse détaillée et un dépouillement lexical complet. De plus, il s'agit de textes qu'on peut exactement situer dans l'espace et le temps. Une ombre, à vrai dire sérieuse, au tableau: la version latine n'a été conservée, jusqu'à plus ample informé, que par un seul manuscrit ², copie de beaucoup posté-

qu'un autre traité polémique byzantin, transcrit par l'érudit Scaliger, en même temps que Barthélémy d'Edesse (ms. Leyde, fonds Scaliger, n° 21), et publié à la suite de la *Confutatio Agareni* sous le titre: *κατὰ Μωαμεδ* (P. G. CIV, 1447 sqq.), contient une réplique du passage caractéristique sur Bahīrā emprunté par Ricoldo à la *Contrarietas*. L'on sait d'autre part que des opuscules apologétiques d'Arnaud de Villeneuve ont été traduits en grec, et sans doute en Italie. Cf. Carreras i Artau, *Una versió grega de nou escrits d'Arnau de Vilanova*, dans *Analecta Sacra Tarraconensia*, VIII, 1932, 127-134.

¹ Le P. J. M. Coll, que nous avons consulté sur ce point, a bien voulu nous répondre qu'il n'avait pas trouvé de traces jusqu'ici de l'utilisation de Marc de Tolède dans les *Studia de linguis des Frères Prêcheurs*.

² L'édition du texte arabe (signalée ci-dessus, nos textes latins correspondant

rière à la rédaction de l'archétype, et fort médiocre en elle-même. L'étude attentive des deux textes nous a cependant permis de rétablir souvent avec un degré suffisant de certitude le texte authentique de Marc de Tolède et d'en expliquer maintes singularités qui seraient probablement demeurées énigmatiques si le texte arabe avait fait défaut.

Notre étude philologique est tripartite. L'essentiel en est formé par le commentaire de la version latine, qui en précise le rapport avec l'original et en éclairecit, autant que faire se peut, les obscurités dues à la corruption du texte, à la méthode de la traduction et aux erreurs du traducteur. Ce commentaire est naturellement destiné aux médiévistes ignorant l'arabe et contient dès lors plus d'une indication dont les arabisants voudront bien excuser la présence, pour eux superflue. Nous avons dressé, en deuxième lieu, un double lexique, arabe-latin et latin-arabe, de nos textes. Le lecteur en trouvera l'agencement exposé en tête de la première partie, arabe-latine. Enfin, dans la notice qu'on va lire, nous avons essayé de présenter méthodiquement les résultats de notre travail d'interprétation et de nos dépouillements lexicaux, dégageant de la sorte les caractéristiques de l'œuvre du vieux traducteur tolédan.

S'il est permis de porter, d'entrée en jeu, une appréciation générale sur le travail de Marc de Tolède, on peut affirmer qu'il témoigne d'une connaissance sérieuse, grammaticale comme lexicale, de l'arabe écrit. Débarrassée des ronces qui l'ont envahie au cours d'une transmission faite, comme tout porte à le croire, par des mains peu expertes, la version donne une idée généralement exacte de la physionomie de l'original, compte tenu évidemment des gaucheries de style d'un écrivain qui, malgré sa solide formation scolaire, n'était peut-être pas un latiniste des

aux pages 229-244) ne repose, elle non plus, que sur un seul manuscrit, Paris, B. N., arabe 1451, très consciencieusement reproduit. Notons cependant que le manuscrit est en bonne partie vocalisé; nous nous y sommes référés pour contrôler le texte imprimé et préciser quelques points douteux. Dans le commentaire, nous nous servons généralement de l'élégante traduction française de la *ʿAqida* et des deux *Muršida* par M. Henri Massé, quitte à marquer, lorsque nous croyons de voir le faire, notre désaccord avec ses interprétations.

plus brillants même dans son siècle, et qui n'est pas arrivé, malgré son visible effort, à se défaire des habitudes de traduction servilement littérale en vogue à son époque. Une fois rendu cet hommage mérité au savoir et à l'application de notre traducteur, examinons point par point les caractéristiques de son œuvre¹, quitte à tempérer quelque peu notre jugement global favorable.

I

Le texte de base de la version latine est pratiquement le même que celui de l'unique manuscrit arabe connu. Dans deux endroits (109 *b*, 14; 109 *c*, 21) le latin reflète néanmoins un texte meilleur que le nôtre. En outre, Marc a dû travailler sur un exemplaire pourvu d'*incipit* et d'*explicit* ne figurant pas dans le nôtre, qui est un recueil d'*Œuvres Complètes* (108 *b*, 37-41; 112 *c*, 12-16; 113 *b*, 7-10). — Pour le texte de base de la seconde *Muršida*, voir la note en tête du *Commentaire* s'y référant. — Pour d'autres variantes possibles, voir 109 *a*, 2 (cf. 113 *b*, 9) et 109 *c*, 3.

2

Il y a cependant un nombre assez respectable de passages où l'on constate des divergences entre l'arabe et le latin provenant d'erreurs certaines de déchiffrement. Ces divergences sont de deux sortes:

a) Déficiences du texte latin par rapport au texte arabe. Mis à part quelques abrègements inspirés par des raisons stylistiques, il s'agit de bourdons dont une petite partie est à mettre nettement sur le compte du traducteur, quelques uns proba-

¹ Les renvois chiffrés dans l'analyse qui suit concernent le *Commentaire* où l'on trouvera les détails schématiquement résumés ici.

blement sur celui du copiste, tandis que dans la majorité des cas il est difficile de répartir les responsabilités à l'aide de l'unique manuscrit latin (109 *b*, 20; 109 *d*, 14-15, 24; 110 *a*, 40-41; 110 *b*, 13-14; 110 *d*, 21; 112 *a*, 1, 24; 112 *b*, 13-16; 112 *c*, 45-112 *d*, 1; 113 *a*, 35).

b) Erreurs de déchiffrement proprement dites. — Elles portent dans la plupart des cas sur la vocalisation de squelettes consonnantiques théoriquement susceptibles de plusieurs interprétations (109 *b*, 19-20 (?); 110 *d*, 9-14; 111 *a*, 27, 33, 35; 113 *a*, 27-28). Les erreurs affectant le texte consonnantique sont beaucoup plus rares (110 *a*, 33; 111 *b*, 19; 111 *c*, 42; 113 *a*, 9-10); et ici, trois fois sur quatre, il s'agit de groupes de lettres où les deux lectures ne diffèrent que par la présence ou l'absence d'un *alif* (peut-être même pas noté) entre la première et la deuxième consonne. Dans 110 *b*, 17-19, il y a peut-être dédoublement erroné d'un mot; dans 110 *b*, 21-22, le texte latin pourrait être altéré; une confusion comme celle dans 111 *b*, 19-20, peut relever aussi bien de la sémantique que de la graphie. Bref, mis à part le problème des *homoteletons*, qui ne saurait être résolu sans un ou plusieurs autres témoins du texte latin, il faut conclure que dans l'ensemble le déchiffrement matériel du texte arabe est remarquablement exact.

3

Il faut en venir maintenant à la question essentielle: la méthode de traduction.

a) On reconnaît très nettement, à travers toutes les déformations du texte actuel, que la visée de Marc fut de produire un texte latin lisible et non un calque servile de l'original arabe, comme cela se pratiquait souvent en Espagne, qu'on traduisît en latin, en romancé ou en hébreu. Il modifie donc très souvent, de façon plus ou moins heureuse, le tour arabe, aussi bien quant à l'agencement des membres de la phrase que, dans une moindre mesure, à la liaison des phrases elles-mêmes, rem-

plaçant maintes fois les juxtaposition de propositions indépendantes si caractéristiques de la syntaxe sémitique par la subordination, les propositions participes et les transitions ménagées à l'aide de particules intercalées quand le besoin s'en fait sentir, tous procédés familiers du style latin. Il se permet aussi, assez fréquemment et non sans succès, de menues additions explicatives afin de desserrer la concision de la phraséologie arabe. Et il ne se prive même pas, de temps à autre, de traduire *ad sensum*. Voir 109 *a*, 3-5, 9, 13-16, 18 (?), 39, 40 (?); 109 *b*, 19-20 (?), 22; 109 *c*, 10, 31-32; 109 *d*, 1, 30, 39; 110 *a*, 17-18, 21, 26-28 (?), 39 40, 41-42; 110 *b*, 2-3; 110 *c*, 9-19, 41-43; 110 *d*, 27-28, 40-42; 111 *a*, 22; 111 *b*, 2-3, 9, 17, 24; 111 *c*, 4 (?), 10, 16 (?), 26, 37; 111 *d*, 39, 40-43; 112 *a*, 4-7, 39; 112 *b*, 5, 34; 113 *c*, 34-35, 39-40 (?); 112 *d*, 26, 33-34, 35-36, 40; 113 *a*, 14.

b) Pour atténuer la monotonie du texte arabe où revient trop souvent, au gré du traducteur nourri de lettres latines, mots, locutions, phrases identiques, souvent d'ailleurs en vertu d'un besoin de rythme auquel le traducteur demeure insensible, celui-ci cherche à varier son vocabulaire et sa phraséologie. Ce procédé diffère sensiblement de la règle ordinairement suivie aujourd'hui, qui veut que dans la traduction d'un texte de caractère technique un même terme de l'original soit rendu par un même terme correspondant dans la traduction. Le plus souvent, Marc se contente de varier deux termes; il est beaucoup moins fréquent qu'à un seul terme arabe il fasse correspondre trois vocables latins; et c'est très sporadiquement qu'il use de quatre, cinq ou six équivalents. Mais il y a également le revers de la médaille: presque aussi fréquemment il use d'un seul vocable latin pour rendre deux, trois, quatre, cinq, six et même sept mots arabes. Bien entendu, les données statistiques brutes sont assez peu significatives en pareille matière. Tel terme rendu par plusieurs mots peut effectivement revêtir diverses nuances de sens selon les contextes; les traductions multiples peuvent être dues à des considérations de style ou de pensée autres que l'unique souci d'éviter des répétitions fastidieuses; elles peuvent aussi être pratiquement synonymes; d'autre part un seul mot latin

correspond maintes fois non pas à des racines diverses, mais à des dérivés ne différant que morphologiquement d'une seule et même racine arabe.

Le détail de ces équivalences étant enregistré dans notre double lexique, il suffira, pour fixer les idées, d'en consigner ici un simple état numérique.

Un mot arabe, deux mots latins:	89
....., trois	26
....., quatre	7
....., cinq	2
....., six	1
Total.....	125

Un mot latin, deux mots arabes:	81
....., trois	28
....., quatre	7
....., cinq	3
....., six	1
....., sept	1
Total.....	121

Les deux groupes s'équilibrent pratiquement, ce dont on peut tirer, nous semble-t-il, deux conclusions:

α) Marc n'a pas procédé dans son travail avec un rigoureux esprit de suite; il a dû le rédiger au courant de la plume et obéir plus d'une fois à l'inspiration du moment;

β) Il ne disposait pas d'un vocabulaire latin très riche ni très nuancé, et cette indigence lexicale va de pair avec la modicité de ses ressources de syntaxe et de style.

Ce sont naturellement les oscillations les plus amples qui sont parfois les plus instructives. Par exemple, si *wahm* est traduit de quatre manières différentes, cela semble bien indiquer que le traducteur n'avait pas saisi avec précision le sens de ce terme. On comprend que le verbe *wa'yaba* («être nécessaire») soit rendu d'une demi-douzaine de façons, puisque le latin ne possède pas un équivalent unique pour ce mot passe-partout en théologie et philosophie arabes. Mais un peu plus d'esprit de suite ou un peu moins de maladresse aurait fait facilement éviter

de traduire *ḡalāl* («majesté») de cinq façons. Pour *āya* («miracle», d'où «verset du Coran») deux ou trois traductions auraient également suffi, alors que nous en avons également cinq. Dans le second groupe, on comprend que *facio*, figurant dans diverses locutions complexes, ait cinq équivalents dans l'original. Mais *Deus* (4,3 racines), *sapiens*, *uirtus*, *uoluntas* (4), *potentia* (4,1 racine), *Gloriosus* (6,4 racines), *comprehendo* (7), et nous en laissons, dénotent, d'un autre côté, une incontestable pauvreté verbale.

Les inconséquences les plus choquantes, pour nos habitudes du moins, se manifestent dans les variations introduites par le traducteur lorsqu'il s'agit de rendre des groupes de mots et des phrases identiquement répétés dans l'arabe, ce qui se produit surtout dans les *Muršida* et les *Laudes*. Marc a notamment trouvé bon de varier la traduction de la doxologie stéréotypée des secondes *Laudes* («Los à Celui pour qui témoignent les preuves et les signes»), mais ces variations ont été visiblement exécutées sans grande réflexion et les répétitions ne sont même pas complètement évitées.

c) Un caractère particulier de la méthode de notre traducteur (encore qu'on en trouve des exemples ailleurs) consiste dans la présence de plusieurs doubles versions, la seconde étant une correction stylistique ou de fond de la première. A en juger d'après les spécimens publiés antérieurement par l'un d'entre nous, il en est même dans sa traduction du Coran. Cette singularité semblerait également indiquer que Marc en était encore à chercher sa méthode définitive. Voir 109 c, 4 sq.; 110 a, 43-110 b, 1; 110 d, 16-19 (cf. 112 c, 26-27, troisième traduction, et la meilleure, donc indice d'un progrès réalisé en cours de travail): 111 a, 43-44; 111 d, 24; 112 d, 26.

4

Malgré sa conscience et son savoir appréciable, Marc n'a pu éviter un certain nombre d'erreurs (outre celles de déchiffrement, recensées *supra* 2 b) qu'on peut classer comme suit:

a) choix malheureux entre plusieurs traductions théoriquement possibles d'un terme (109 a, 6; 109 c, 4 sq., 33; 111 d, 26; 112 d, 42-113 a, 3);

b) influence de la langue vulgaire (110 d, 7; 112 b, 23 — un seul cas) ou de l'usage littéraire postclassique et local (113 a, 20). Comme on voit, ces cas sont extrêmement rares, et l'on ne saurait affirmer sans témérité que Marc a fait son métier de traducteur avec ce qu'il pouvait savoir d'arabe vulgaire¹.

c) Mais il y a aussi des sources plus fréquentes et plus dangereuses de méprise:

a) le mot à mot servile que malgré ses efforts notre traducteur n'a pas su complètement éliminer; il y a là une pierre d'achoppement pour le lecteur ignorant l'original, qui se trouve fatalement induit en erreur, alors qu'on peut supposer que le traducteur avait une notion juste du sens réel du texte (109 b, 18; 109 c, 12);

β) le faux sens provenant d'une interprétation suggérée par l'étymologie en discordance avec la sémantique (109 c, 4 sq.; 111 a, 18; 113 a, 3-7, et voir le groupe suivant);

γ) et surtout le contresens étymologique provenant de ce que le traducteur ignorait lui-même le sens technique de certains termes de théologie; cette classe renferme des erreurs assez graves pour donner à penser que Marc ne possédait que des notions superficielles de théologie musulmane (110 a, 35-36, 40; 110 a, 43-110 b, 1, cf. 110 b, 4-7; 110 d, 20; 111 a, 34-43; 112 b, 1, 2; 112 c, 12-16).

d) Les erreurs les plus préjudiciables à l'intelligence d'un texte sont enfin celles qui affectent la construction syntaxique des groupes de mots et des phrases entières. Les exemples des unes et des autres ne sont pas rares dans le texte que nous étudions:

a) groupes de mots: 109 a, 6; 109 b, 26-27; 109 c, 6-8 (?); 110 a, 14-25, 26-28; 110 c, 26-27, 110 d, 43; 111 a, 19-20; 112 a, 27-28, 30-31;

¹ Il conviendrait de recueillir les cas analogues chez les autres traducteurs hispaniques. Quelques exemples chez Juda Ibn Tibbon, originaire de Grenade, signalés *Revue des Études Juives*, CIX (1948/9), p. 74.

β) phrases entières: 110 *a*, 28-30; 110 *b*, 4-7; 110 *d*, 9-14; 111 *c*, 2-3, 32-36; 111 *d*, 4-6; 112 *a*, 8-9; 11-16, 37-38; 112 *b*, 6-8; 112 *c*, 4-6; 112 *d*, 28-33.

Devant la fréquence des méprises notées en dernier lieu on peut dire qu'en face de constructions un peu compliquées et parfois effectivement lourdes de son original, les échecs de Marc ont été plus nombreux que ses réussites. Tout comme son érudition technique de théologie musulmane, sa formation grammaticale a dû présenter quelques lacunes. On aurait d'ailleurs mauvaise grâce à les lui reprocher trop sévèrement. Les études d'arabe classique d'un non-musulman, même arabophone ou bilingue, pouvaient rarement être aussi approfondies que celle d'un Musulman susceptible d'accéder sans difficulté à tous les enseignements. De plus, Tolède ne faisait plus partie, depuis longtemps, du *dār al-islām*.

En définitive donc, Marc ne fait pas trop mauvaise figure à côté des traducteurs d'arabe mieux connus, Juifs ou Chrétiens, du XII^e et du XIII^e siècle.

(Continuará.)

MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY.

GEORGES VAJDA.

LOS NOMBRES ARABES DE MATERIA MÉDICA EN LA OBRA DEL DOCTOR LAGUNA

EL estudio y esclarecimiento de los arabismos conservados en las lenguas occidentales ha merecido la atención de los filólogos, y gracias a ellos podemos hoy disponer de un elenco bibliográfico no muy copioso, ciertamente, pero que, por haberse puesto a contribución todo el procedimiento filológico moderno, nos ofrece, en buena parte, suficiente garantía científica para que sus asertos sean aceptados sin graves reparos.

Existen arabismos claros, captados de viva voz, que fueron asimilados por cada pueblo a través de sus peculiares rasgos fonéticos, hasta tomar carta de naturaleza, y cuya abundancia, por lo que a los dialectos hispánicos se refiere, ha permitido establecer determinadas reglas fonéticas. Otros arabismos, en cambio, se encuentran encubiertos bajo una traducción, y para denunciarlos ha sido preciso montar argumentaciones aceptables a veces, no muy sólidas otras, pero siempre ingeniosas o agudas.

Pero aún hay un tercer punto en el problema de la transmisión de vocablos arábigos, con características bien diferentes de los anteriores, que no ha sido objeto de tanta atención por parte de los eruditos: se trata de la *transcripción culta* de los términos científicos conservados en los manuscritos árabes medievales. Las siguientes líneas tienden a esclarecer algunos problemas de transcripción de términos de materia médica, principalmente en lo que se refiere a nombres de plantas o de elementos y productos farmacéuticos.

La transmisión del saber médico de la antigüedad siguió el eterno camino: del griego al árabe y, más tarde, ampliado con observaciones originales, glosas o comentarios, del árabe al latín y al romance.

Pieza fundamental en esta transmisión fué la *Materia Médica* de Dioscórides, cuya difusión dentro del área arábigo-musulmana se establece después de su traducción del griego al siríaco y luego al árabe, realizada por un bizantino, Stephan ben Basil, y revisada luego por el gran traductor Hunayn b. Ishāq, profesor de Medicina en Bagdad y médico de cámara del califa al-Mutawakkil.

Esta primera traducción tuvo forzosamente que tropezar con grandes dificultades, tales como la equivalencia de términos que respondieran a los nombres griegos de las especies medicinales. Los traductores tuvieron que acudir en muchos casos al idioma persa para hallar un sinónimo adecuado al griego — de ahí los numerosos nombres iraníes de especies y plantas en las traducciones árabes que se conservarían aún en las traducciones latinas —, pero estos hombres de ciencia salvaron la dificultad mediante el ingenioso sistema de transcribir con letras árabigas el nombre griego de las diferentes especies farmacológicas. De esta manera se sacrificaba la fácil inteligencia del texto a la exactitud científico-académica, resultando ser el nombre griego una especie de nomenclatura científica como la establecida muchos siglos más tarde en Occidente por Linneo.

Para los estudios académicos musulmanes, esta traducción hecha en la primera mitad del siglo IX fué el *libro de texto* por excelencia, ya que se divulgó por los centros docentes de todo el mundo islámico. De este modo llegó, naturalmente, a la España musulmana, y de aquí arranca el gran florecimiento que la Medicina alcanzó en al-Andalus, señalado por figuras notables como Ibn Yul'ul, al-Gāfiqī y otros muchos, y por la aparición de eminentes tratados médicos y farmacológicos que culminan con la gran obra de Ibn al-Bayṭār, en el siglo XIII, tratados que ya no son meras traducciones de Dioscórides, pues, aunque aprovechan su texto a veces, desarrollan su materia de forma absolutamente personal.

Es preciso mencionar aquí también, aunque someramente, los autores musulmanes orientales que trataron sobre materia médica. En primer lugar destacaremos a dos persas: Ibn Sīnā, el Avicenna del medioevo latino, y al-Rāzī, el Rasis de los escritores occidentales, ambos elaboradores y ampliadores en gran escala de la obra de Dioscórides. También hay que citar a Serapion, redactor de una amplia botánica traducida al latín y de mucho prestigio entre los doctores europeos ¹. Y para cerrar la lista de los ampliadores de Dioscórides en Oriente, mencionaremos al polígrafo sirio Abū-l-Farāy̅ o Barhebraeus, de cuya labor médica poco se ha conservado.

De la Península Ibérica irradió, a partir del siglo XII, el saber islámico que, en forma condensada, se difundió en lengua latina — aunque con los defectos que acarrea siempre la traducción — por todos los centros docentes de Europa. En Toledo se establece la gran Escuela de Traductores patrocinada por monarcas y prelados ², cuyo más famoso representante fué Gerardo de Cremona, especie de director de todas las traducciones realizadas en su época por él y sus colaboradores ³. Podríamos destacar aquí su traducción del *Canon* de Avicenna, que desde entonces fué el fundamental libro de texto en las academias médicas occidentales ⁴. Pero esta amplia labor de traducción de la

¹ Es imposible entrar aquí en la complicada cuestión de Serapion el Viejo (siglo IX) y Serapion el Joven (principios del siglo XII). Cf. Sarton, *Introduction*, I, p. 608; II, p. 229. Aquí nos referimos al Joven. De éste se cree que no existen textos árabes, cuestión que hemos de examinar en otro lugar. Sin habernos detenido en la lectura del manuscrito árabe de El Escorial n.º 818 (Derenbourg-Renaud, p. 29), sabemos que contiene en la parte asignada a Serapion el Viejo varias descripciones de plantas (Leclerc, *Médecine*, I, p. 113; II, p. 152).

² Sarton, *Introduction*, II, pp. 338 ss.; Haskins, *Studies*, p. 15; A. González Palencia, *Noticias sobre Don Raimundo, arzobispo de Toledo*, *Span. Forsch.*, Reihe I, Bd. 6, Münster W, 1937; Sudhoff, *Span. Med.*, p. 179.

³ Wüstenfeld, *Übersetzungen*, p. 58; Sarton, *Introduction*, II, 338; Haskins, *Studies*, pp. 14, 104 ss.; Haskins, *Twelfth. Cent.*, p. 286; Sudhoff, *Span. Med.*, p. 179.

⁴ Millás, *Toledo*, p. 66, halló varios manuscritos del siglo XIV. Se hicieron numerosas ediciones en los siglos XV y XVI. Sarton, *Introduction*, II, p. 243; W. Eckleben, *Die ahenlandischen Avicenna kommentare* (Diss.), Leipzig 1921; *Isis*, IV (1921-2), p. 401.

Escuela sólo se pudo realizar con el concurso de hombres de ciencia que dominaban los diferentes idiomas que entraban en juego, y así, además de los cristianos de habla latina o romance, fué buscada la colaboración de los judíos políglotas expulsados por los almohades y acogidos con benevolencia por los reyes cristianos, cuando no emigraban a Oriente como Maimónides. En todo caso, es digno de notar que los monarcas hispano-cristianos de fines de la Edad Media preferían a los médicos israelitas ¹.

Una vez que Alfonso el Sabio se hizo cargo de la dirección de la labor traductora, ésta ya no se realiza exclusivamente al árido latín escolar, sino a la viva lengua romance. Hay que anotar en primer término el *Lapidario*, tratado que forma parte del amplio saber del curar, con notables y comedidas prescripciones médico-legales ². En otra región cultural, el tratado de los ojos de Alcoatí fué vertido al catalán ³ además de al latín. Dignos de particular consideración son asimismo un tratado farmacológico de Ibn Wāfid también puesto en catalán ⁴, y la traducción castellana de la *Agricultura* de este mismo autor, que en el siglo XVI había de influir en la *Agricultura General* de fray Gabriel Alonso de Herrera ⁵, sin olvidar que su obra de medicamentos simples fué vertida del árabe al hebreo ⁶.

¹ Haskins, *Studies*, p. 17; Sarton, *Introduction*, II, 491; Amador, *Historia*, I, II; F. Fernández y González, *Instituciones jurídicas del pueblo de Israel en los diferentes Estados de la Península Ibérica*, Madrid 1881; A. Cardoner, *El médico judío Salomó Caravida y algunos aspectos de la Medicina en su época*, apud *Sefarad*, III (1943), p. 377.

² N. Mariscal, *Don Alfonso X el Sabio y su influencia en el desarrollo de las ciencias médicas en España*, Madrid 1922; Haskins, *Studies*, p. 17.

³ Alcoatí, *Libre de la figura del uyl*, text catalá traduit de l'arab per Mester Joan Jacme. Ed. Deztañy, Barcelona 1933.

⁴ L. Faraude de Saint-Germain, *El «Libre de les Medicines particulars», versión catalana trescentista del texto árabe del tratado de los medicamentos simples de Ibn Wāfid*, Barcelona 1943.

⁵ C. E. Dubler, *Posibles fuentes árabes de la Agricultura General de fray Gabriel Alonso de Herrera*, apud AL-ANDALUS, VI (1941), 135; J. M^a Millás, *La traducción castellana del «Tratado de Agricultura» de Ibn Wāfid*, apud AL-ANDALUS, VIII (1943), p. 281; E. García Gómez, *Sobre agricultura arábigoandaluza*, apud AL-ANDALUS, X (1945), p. 127; Millás, *Toledo*, pp. 91 ss.

⁶ Millás, *Toledo*, p. 131; y el suplemento en *Sefarad*, III (1943), p. 490.

Finalmente, hay que poner de relieve el papel desempeñado, en la transmisión del saber médico antiguo, por los monasterios establecidos en el sur de Italia. En esta región hubo una viva compenetración de griego, latín y árabe, cuyo producto más destacado en Medicina fué el *Regimen Sanitatum Salernitanum*. Cierta parte de esta obra es de claro origen islámico. En la misma Italia Meridional, fué donde las primeras obras griegas se pusieron en latín, en plena Edad Media, mucho antes del Renacimiento¹: en la primera mitad del siglo XII, un italiano nacido en Pisa, educado en Salerno, y que habitó, por el año 1127, en Antioquía, donde aprendió árabe, tradujo aquellas obras directamente al latín; se llamaba Esteban de Antioquía, y continuó en forma eficaz la labor de Constantino el Africano y de sus discípulos, añadiendo a su libro un glosario greco-árabe-latino de los términos técnicos de Dioscórides, glosario conocido con el nombre de *Sinónimos* de Esteban².

Dentro de esta región cultural destaca notoriamente también la figura de Arnaldo de Vilanova. Una vez demostrada su relación con la escuela medicinal del Sur de Italia, sólo hace falta recordar su labor como traductor de tratados sobre medicamentos simples árabes, de clara filiación dioscoridana³. En Arnaldo de Vilanova se funden las dos escuelas musulmanas de medicina: la una procedente del saber popular del Africa Septentrional, academizado en Salerno, y la otra de las academias urbanas de al-Andalus, que por Toledo y Cataluña le alcanzan en Montpellier para irradiar de ahí a los demás centros docentes europeos. Sin embargo, a pesar de la destacada personalidad de Arnaldo de Vilanova, la imperfección de la Medicina árabe vertida al latín es innegable.

Esta imperfección no es privativa de la obra de Arnaldo de Vilanova, pues lo mismo puede decirse de todos los tratados

¹ Lippmann, *Alchemie*, II, pp. 104-5.

² Sarton, *Introduction*, II, p. 236; Haskins, *Studies*, p. 132.

³ Sobre Arnaldo de Vilanova cf. L. L., II, pp. 55 ss.; Sarton, *Introduction*, II, pp. 230, 893 ss.; Sudhoff, *Span. Med.*, p. 181. Sobre Medicina en Cataluña en general, Thorndike, *Magic*, II, pp. 841 ss.; L. Comenge, *La medicina en Cataluña*, Barcelona (s. a.).

vertidos del árabe al latín, en las distintas épocas — aspecto de todos conocido, puesto que de él han tratado suficientemente los eruditos —, los cuales tratados están plagados de errores que afectan, no sólo a la materialidad de la traducción, sino también a la transcripción de los nombres de las plantas y de las especies farmacéuticas. Si examinamos el camino recorrido por los tratados de *Materia Médica*, desde su redacción original griega, nos daremos cuenta de las enormes dificultades que se presentaban a los traductores y tratadistas. Hemos visto ya cómo resolvieron las traductores de la obra de Dioscórides el problema de la nomenclatura, transcribiendo los nombres griegos con letras árabes. Pues bien: a medida que avanza el tiempo y las copias se multiplican, estos nombres griegos, que no son comprendidos ya por los copistas, se van deformando más y más, a lo cual contribuye también no poco la ambigüedad de la caligrafía árabe, de manera que en los códices que han llegado a nosotros la mayoría de tales términos aparecen tan desfigurados, que sólo conociendo el nombre original griego es posible restablecerlos.

Hemos visto también cómo esos mismos traductores se afanaron en buscar sinónimos que respondieran a los términos originales griegos, aplicándoles los vocablos árabes cuando existían, o extrayéndolos en muchas ocasiones del idioma persa, pues no hay que perder de vista que este primer punto culminante de la medicina musulmana fué logrado en Oriente, en tierras del antiguo Irán. De esta situación geográfica hay que partir para comprender, en la investigación idiomática, la presencia de un gran número de nombres persas que, después de pasar por el árabe, aparecerán en la terminología médica latina de la Edad Media. Imagínese, pues, la forzosa variación que habrán de ofrecer unos y otros vocablos árabes y persas, al ser transcritos más tarde en los idiomas occidentales, transcripción realizada por gentes de desarrollo lingüístico muy diverso, porque ya es sabido que este constante fluir del saber islámico hacia Europa fué efectuado tanto por la intervención de cristianos, judíos, musulmanes y conversos hispánicos, como por la de eruditos de allende los Pirineos, a través de caminos a veces bastante tortuo-

sos¹, y que estas obras pasan después por la pluma de intérpretes y amanuenses de procedencia diversa. Lo que quedaba de aquella espléndida labor farmacéutica, de origen iranio en parte, realizada por las diferentes academias de idioma árabe, luego puesta en lengua y letra latinas, manoseada y malgastada por los doctores — teóricos eruditos —, del medioevo occidental, queda reflejada en los desfigurados nombres árabes que en el siglo XVI presenta Andrés de Laguna en su traducción de Dioscórides.

El doctor don Andrés de Laguna, médico que fué del papa Julio III, realizó una definitiva traducción del tratado de Dioscórides, vertiéndolo directamente del griego al castellano, porque, como acabamos de ver, las traducciones que se habían hecho de las obras médicas árabes al latín, llenas de errores, hicieron que perdiesen su genuino valor científico, fatal consecuencia de una aguda academización. Hacia fines de la Edad Media, la obra de Dioscórides en latín está totalmente desfigurada, y a pesar de imprimirse aún en el siglo XV la traducción latina medieval del Dioscórides alfabético, ésta ya no reúne condiciones y ya no corresponde a las nuevas exigencias de la ciencia y su nomenclatura. Por esto era necesario hacer una nueva traducción al latín basada en los textos originales griegos — ya que estamos en pleno Renacimiento —, que había conservado a través de toda la Edad Media, la antigua Bizancio. Marcelo Virgilio, Ruellio, Amatus Lusitanus, Matthiolo y Fuchsio, realizan traducciones al latín; la de este último fué traducida en extracto al castellano por Jaraba, pero resultó ser una labor muy deficiente.

Hacía falta una autorizada y completa traducción del texto de Dioscórides, y ésta fué la labor que realizó don Andrés de Laguna, basándose, esencialmente, en la labor científica últimamente efectuada por su amigo Matthiolo. La obra de Laguna no es sólo una traducción, sino que, conservando íntegro el texto antiguo, rebasa en mucho los límites impuestos por éste, en sus nutridos comentarios personales añadidos a cada capítulo.

¹ J. M^a Millás, *Nuevas aportaciones para el estudio de la transmisión de la ciencia a Europa a través de España*, Barcelona 1943; Millás, Toledo, Introd.

Catsum. — Es el قيصوم. Confusión de ٤ por ٤. Debíó transcribirse *Caisum*.

Raxach. — Es el وشف. Confusión de و por ر. Debíó transcribirse *Waxach*.

Cabade. — Es el جعدة. Confusión de ج por خ. Debíó transcribirse *Iahade*.

Sabartan. — Es el شبرقان. Confusión de ڤ por ٤. Debíó transcribirse *Sabarcan*.

Es de notar que estos errores van en aumento, a través de las sucesivas copias, por tratarse de un vocabulario que en su origen, en gran parte, no es árabe, sino que procede del persa o de transliteraciones del griego.

2º *Errores paleográficos occidentales*, ٥ sea, equivocaciones de lectura del manuscrito latino, motivados por la semejanza de ciertas formas cursivas del amanuense, tales como *n* y *u*, *in* y *m*, *r* y *t*, etc. Ejemplos:

Albotin. — Es el بطم. Falsa lectura de *in* por *m*. Debíó transcribirse *Albotm*.

Sern. — Es el سرو. Confusión de *u* y *n*. Debíó transcribirse *Seru*.

Anas. — En árabe إناص. Falsa lectura de *n* por *ii*. Debíó transcribirse *Aiias*.

Caraf. — En árabe قطف. Confusión de *r* y *t*. Debíó transcribirse *Cataf*.

3º *Errores de imprenta*, motivados, ante todo, por la semejanza de ciertas letras: *N* y *H*; *K* y *R*; *R*, *B* y *P*, etc. Ejemplos:

Ronder. — En árabe كندر. Confusión de *K* y *R*. Debe leerse *Konder*.

Nausig. — En árabe عَوْسَج. Confusión de N y H. Debe leerse *Hausig*.

Kuman. — En árabe رُمان. Confusión de K y R. Debe leerse *Ruman*.

Neyd. — En árabe بَيْض. Confusión de N y B. Debe leerse *Beyd*.

Handebut. — En árabe عَنكِبُوت. Confusión de *d* y *k*. Debe leerse *Hanķebùt*.

Chaom. — En árabe ثُوم. Confusión de C y T. Debe leerse *Thaom*.

A este caudal de errores aún ha de añadirse el gran número de confusiones botánicas, y por todo ello se ve claro que los tan prestigiosos textos de medicina musulmana, escritos en árabe, resultaban casi ininteligibles en letras latinas, ya que cada autor se basaba en el texto anterior sin depurar las faltas.

Por lo que se refiere a la transcripción de los nombres árabes presentados por Laguna — que, como hemos dicho, los tomó a su vez de Avicena, Serapion y otros — muestran muy rara vez alguna injerencia de fonética popular; por lo común son secas transliteraciones hechas a base de textos árabes, a menudo harto defectuosos. Contrastan visiblemente con los nombres vivaces de plantas y los auténticos arabismos incorporados por el vulgo a su habla vernácula. He aquí algunos ejemplos en que se pone de manifiesto este contraste:

Laguna: *Zabafaran* (= زعفران > azafrán).

Laguna: *Cait* y *Zait* (= زيت > aceite).

Laguna: *Sumach* (= سماق > zumaque).

Laguna: *Seber* (= صبر > acíbar).

Laguna: *Bazar Cathona* (= بزر قطونا > zaragatona).

Hay de tarde en tarde, como acabamos de decir, ciertos le-

ves indicios en algunas denominaciones que parecen haber sido tomadas de viva voz, quizá de algún morisco, o que muestran por lo menos influencia del árabe vulgar:

Laguna: *Alzarur* (الزرور =). Quizá hay injerencia vulgar por el *al-* y además por no transcribirse el ع por *h*, que es la forma erudita corriente en Laguna.

Laguna: *Lauzi* (لوزة =). Posible influencia popular, quizá de viva voz por la *i* final.

Sistema de transcripción. — Prescindiendo de las letras árabes que tienen una correspondencia exacta en el alfabeto latino, se pueden apreciar las siguientes reglas de transliteración:

ع. — Se da con bastante constancia y uniformidad por *h*.

Ejemplos: *Difdaba* (ضفداعة =); *Hades* (عدس =); *Nabab* (نعا =); *Sabater* (صعتر =); *Haineb* (عنب =).

ك ق خ. — Se transcriben por *k*, *c*, *ch*. Ejemplos: *Keiri* (خيرى =); *Cardel* (خردل =); *Nachla* (نخلة =); *Adcher* (اذخر =); *Bakle hancha* (بقلة حمقاء =); *Casab* (قصب =); *Sumach* (سماق =); *Karumb* (كرنب =); *Cappar* (كبر =); *Alchilelmelich* (إكليل الملك =).

ش. — Lo encontramos alguna vez transcrito por *ch*, pero es más corriente su transcripción por *s* o *sc*. Ejemplos: *Achneeh* (أشنة =); *Alserbin* (شربين =).

Aquí hay que apuntar la fácil confusión, ya en árabe, de ش por س, pues al lado de سلجم existe en Ibn al-Baytar y Maímónides شلجم. En idéntica posición inicial de ش hállanse, entre cuatro, tres casos de transcripción por *sc*: *Scebenedegi* (شهدنج =); *Scehiterig* (شاهترج =); *Scebran* (شریم =); y uno por *s*: *Seitaragi* (شیطرج =).

Las enfáticas ط y ض se dan lo más a menudo por *d* y *t*,

aunque hay también *dh* y *th*. Ejemplos: *Difdaba* (= ضفداعة); *Chast* (= قسط); *Tarfa* (= طرفا); *Sarthan* (= سرطان); *Father* (= فطر); *Hadadb* (حاض).

También sirve *th* para el ث, que en otros casos se representa por *t*. Ejemplos: *Chathe* (= قثة); *Kurat* (کراث).

El ج (africada prepalatal), se da por *i*, *g*, *ig*, *gi* y alguna otra transcripción. Ejemplos: *Ieus* (= جوز); *Seliem* (= سلجم); *Iergir* (= جرجير); *Iezar* y *Giezar* (= جزر); *Sedig* (= ساذج); *Zeg* (= زاج); *Hager* (= حاجر); *Bengi* (= بنج); *Sachabenigi* (سکبینج).

Todas estas vacilaciones dan fe de la incertidumbre en la transliteración, donde intervenían gentes de toda Europa, con desarrollo lingüístico muy distinto. Parece, por consiguiente, muy difícil, vistas además las faltas y deficiencias de los textos árabes básicos, llegar por el estudio de estas palabras a encuadrarlas en el sistema evolutivo de la fonética histórica romance.

Tiene, sin embargo, importancia suma restablecer la lectura recta de tales nombres, tanto por lo que al rigor científico médico se refiere como por las posibles inferencias que tales nombres han podido tener en la terminología médica posterior. Por otra parte, es interesante observar cómo, a pesar de haber intervenido en su elaboración gentes de tan diversa procedencia, ofrecen en conjunto un sistema internacional de transcripción, que nos ayudará en ocasiones ulteriores a reconocer términos técnicos de procedencia erudita en cada una de las ciencias y las artes medievales.

En el siguiente *Índice* están recogidos por orden alfabético los términos ofrecidos por Laguna, de los cuales hemos descifrado todos, menos cuatro.

En este índice, los medicamentos van ordenados alfabéticamente. Se da en primer lugar el nombre recogido por Laguna, con su equivalente árabe entre paréntesis cuadrados. Los números romanos indican el libro de la traducción de Laguna (la obra está dividida en cinco libros), y las cifras árabes se refieren al

artículo que al medicamento se dedica dentro de cada libro. Por último, se identifica cada elemento medicinal según la terminología latina actualmente aceptada. Sólo se hacen observaciones en los casos en que hay que subsanar erratas o esclarecer transcripciones muy defectuosas. Un estudio más detallado de cada uno de estos nombres aparecerá en el trabajo de conjunto sobre la obra de Dioscórides y Laguna que preparamos.

Abanus [abanūs], I, 109. Ebano.

Abhel [abba], I, 84. *Juniperus sabina*.

Achille [bāqillā], II, 96. *Vicia faba*.

Achneen [ušna], I, 20. *Moschus Moschiferus* (*Viverra Civetta* L.). Confusión tipográfica de la *n* final por *b*.

Achuen [aqḥwān], III, 149. *Pirethrum Parthenium*.

Acsin [alqsinī], IV, 40. *Convulvulus arvensis*.

Adcher [idjir], I, 16. *Andropogon muricatum*.

Adhaya [ʿazāya], II, 55. *Salamandra maculosa* Laur, *Cbalcides* (Septs) *ocellatus* Wgl; *Tarentola mauritanica* L.

Agaloian [agālūjun], I, 21. Error paleográfico: se leyó > por >.

Agileuz [ḡillawz], I, 142. *Corylus Avellana*.

Aiachie [aqāqiyā], I, 113. *Acacia arabica*. La primera *i* puede ser error de transcripción o de imprenta.

Aiersa [irisā], I, 1. *Iris germanica*, y otras.

Aitmad [itmid]. V, 58. Antimonita o estibina.

Alachuan [al-aqḥwān], III, 149. *Pirethrum Parthenium*.

Alas [al-ās], I, 128. *Myrtus communis*, y otras.

Alaschil [al-iṣqīl], II, 162. *Scilla marina*.

Alaselet, II, 136. *Medicago sativa*. ¿Puede derivarse de *al-isbist*?

Albaban [habb al-bān], IV, 161. *Statice Limonium*, *Moringa aptera*, *Polemonium caeruleum*.

Alberas [habb al-ra's], IV, 157. *Delphinium Staphisagria*.

Albotin [al-butm], I, 72. *Pistacia Terbinthus*. Error de lectura: *in* por *m*.

Alchalhaieth [saḷj al-ḥayya], II, 17. Muda de serpiente. Evidentemente hay que anteponer una *s* a este término.

Alchat [al-jatr], II, 176. *Isatis tinctoria*.

Alchathad [al-qatād], III, 21. *Astragalus Tragantha*.

Alchef [al-ḥurf], II, 144. *Lepidium sativum*. No resulta clara la adulteración de esta palabra.

Alchilelmelich, [iklīl al-malik], III, 44. *Melilotus officinalis*.

Alhamos [al-ḥimmaṣ], II, 95. *Cicer arietinum*.

Alheluth [al-balluṭ], I, 121. *Quercus Robur*, etc. La *b* intermedia es error por *b*.

Alfasasat [al-faṣfaṣa], II, 136. *Medicago sativa*.

Alfesir [al-fāšir], IV, 183. *Bryonia dioica*.

Alkakengi [al-kākanḡ], IV, 73.

Alkeiri [al-jayrī], III, 132. *Cheiranthus Cheiri*. *Matthiola incana*.

Almezerion [al-māzaryūn], IV, 173. *Daphne Mezereum*, *Cneon tricoccum*.

- Almucharam, IV, 67. *Glaucium luteum, corniculatum*.
- Alserbin [*al-šarbīn*], I, 85. *Cedrus Libanon L., Juniperus*.
- Aluf [*al-lūf*], II, 155. *Arum Dracunculus*.
- Alzarur [*al-zaʿrūr*], I, 133. *Mespilus Azarollus All. Mespilus germanica L.*
- Amarchas [*al-maḥār al-baḥrī*], II, 5. *Mitylus edulis*. La forma de Laguna procede, probablemente, de la primera parte del término árabe, con metátesis.
- Amerbaris [*amīrbārīs*], I, 102. *Crataegus Oxyacantha, — Berberis vulgaris, — Ribes Grossularia, — Ribes rubrum, — Ribes rutrum*.
- Anas [*iyyās*], I, 137. *Prunus domestica L. Zizyphus vulgaris Lam.* La *n* es error de lectura por *i*.
- Anasis [*abāsis*], V, 117. Diaspero. Error paleográfico árabe: lectura de *ḥ* por *ḥ̣*.
- Anazaron [*anzarūt*], III, 93. Goma resinosa.
- Anchille [*bāqillā*], II, 96. *Vicia faba*. La *n* se debe probablemente a falsa lectura de *ḥ* por *ḥ̣*.
- Aneixissum [*anisūn*], III, 61. *Pimpinella, Anisum*.
- Aniuiden [*anýudān*], III, 88. *Ferula assa foetida*.
- Ansarot [*anzarūt*], III, 93. Goma resinosa.
- Archis Sadachia [*arjis sārāqiyās*], III, 136. *Serapia lingua*.
- Arconas [*arqawtis*], I, 83. *Juniperus communis, Callitris quadrivalvis*. Error paleográfico: se leyó *ḥ* por *ḥ̣*.
- Arneberri [*arnab barri*], II, 18. *Lepus timidus*.
- Arz [*aruzz*], II, 86. *Aryza sativa*.
- Asahs [*(al-ḥarafs) al-sarjasī*], III, 71. *Apium graveolens*.
- Aschanchur [*al-saqanqūr*], II, 59. *Scincus officinalis Laur, Crocodilus niloticus Laur*.
- Asfidegi [*asfidāy*], V, 62. Albayalde.
- Assach [*al-wašaq*], III, 92. *Polygonum arvense*.
- Astarach [*aštarak*], I, 64. *Styrax officinalis*.
- Astochados [*ištūjudus*], III, 29. *Lavandula Stoechas*.
- Atemel [*iṭmid*], V, 58. Antimonita o estibina. Error de lectura: *ḥ* por *ḥ̣*.
- Atharach [*adarqī*], V, 95. Adarce. Llama la atención que el *ḥ̣* ár. se transcriba por *th*. ¿Habrá que suponer otra grafía, con *ḥ* o *ث*?
- Athfar Ather [*aẓfār al-ṭib*], II, 8. Uña olorosa. Aunque la *r* final de la segunda palabra puede explicarse como error por *b*, cabe también suponer que esta palabra sea transcripción de *عطر* sinónimo de *طيب*.
- Athin [*alāṭīnī*], IV, 49. *Elatine Alsinastrum hydropiper*.
- Axeras [*al-sirās*], II, 159. Raíz del Cheunce.
- Bachala Iamenia [*baqla yamāniyya*], II, 108. *Amarantus Blitum*.
- Bachale [*bāqillā*], II, 96. *Vicia faba*.
- Bakle hancha [*baqla ḥamqāʿ*], II, 113. *Portulaca oleracea*.
- Baralme [*barablayā*], III, 77. *Foeniculum vulgare*. Se pierde el *ḥ̣* y el *ḥ̣* se confunde con *ḥ̣*.
- Barcora [*furfūrā*], II, 4. *Purpurea Murex*. Confusión del primer *ḥ̣* con *ḥ̣* y del segundo con *ḥ̣* en paleograffa árabe.
- Basar Alzir [*bašal al-zīr*], II, 161. *Asphodelus fistulosus*.
- Basatria, III, 3. *Gentiana lutea L, cru-*

ciata. ¿Transcripción confusa de بشلقية?

Basialrahagi [ʿaṣā al-rāʿi], IV, 4. *Polygonum aviculare*. La B inicial es error de imprenta por H. El gi final es error de lectura paleográfica árabe, confundiendo el ي final con ج.

Basil [baṣal], II, 140. *Allium cepa*.

Bassad [basad], V, 97. *Corallium rubrum*.

Bassal [baṣal], II, 140. *Allium cepa*.

Baul [baʷal], II, 73. Orina.

Baurach [baʷraq], V, 88. Nitro.

Bazara Cathona [bazar qatūnā], IV, 71.

Plantago Psillium, Inula Coniza.

Bazarichiche [bazar al-ḡattān], II, 94.

Linum ussitatissimum L., Gossypium arboreum.

Bedeguar [bādaward], III, 12. *Cnicus benedictus, Kéntrophyllum arborescens*.

Bederangie [bādranḡuya], III, 112.

Melissa officinalis.

Bedarog [bādarūḡ], II, 130. *Acium Basilicum, — minimum*.

Beduster [ḡundabādustar], II, 23.

Beiahalalen [ḡayy al-ʿālam], IV, 90.

Sempervivum tectorum. B, error de imprenta por H.

Belesem [balasān], I, 18. *Amyris gileadensis*.

Ben [ḡabb al-bān], IV, 161. *Statice*

Limonium, Moringa aptera, Folemonium cœruleum.

Bengi [ḡanḡ], IV, 70. *Hyosciamus niger, — albus*.

Berendaros [badaranḡuya], II, 130.

Acium Basilicum, — minimum.

Berscegnascen [barṣiyāwusān], IV, 137,

Adiantum Capillus Veneris. Error de imprenta: gn por gu.

Beyd [bayḡ], II, 44. Huevo.

Bezerchetan [bazar al-ḡattān], II, 94.

Linum ussitatissimum, Gossypium arboreum.

Bhari [baḡri], II, 20. *Sepia officinalis*.

Bihar [bibār], III, 150. *Buphtalmum salicilofolium*.

Bisberg [basbāḡaḡ], IV, 187. *Polypodium vulgare*. La r será, probablemente, error de lectura del manuscrito latino, donde se confundiría con t; ésta, a su vez, sería confusión de ʿ

por ʿ.

Bothor Marien [bajūr Maryam], II, 153. *Cyclamen europæum*. Error de th por ch.

Bulef [jilāf], I, 115. *Salix purpurea, — alba, — fragilis*. La inicial B por خ sólo halla una posible explicación en la Península Ibérica al transformarse ʿ inicial en f (cf. Steiger, *Contrib.*, p. 229), que posteriormente, probablemente en escritura árabe, se confundiría con b.

Bunduch [bunduḡ], I, 142. *Corylus Avellana*.

Burdi [bardī], I, 95. *Cyperus papyrus*.

Cafat y Cafet [ḡāfit], IV, 42. *Agrimonia Eupatoria, Eupatorium canabium, Achillea Ageratum*.

Cahade [ḡaʿda], III, 118. *Teucrium Polium, — montanum*.

Cait [zayt], I, 28. Aceite.

Calcotar [ḡalḡuṡār o jalḡuṡār], V, 74. Una especie de Caparrosa.

Camum [ḡammūn], III, 64. *Cuminum sativum, — Cyminum*.

Candarel [jundrīlī], II, 122. *Chondrilla juncea, Chicorium Endivia*.

Candaron [jundrīlī], II, 122, *Chondrilla juncea, Chicorium Endivia*.

Cappar [ḡabar], II, 164. *Capparis spinosa*.

Caraf [ḡaṡaf], II, 110. *Atriplex hortens*

- sis L., — *patula*, — *bastata* Error de *r* por *t*.
- Carariha [*darāriḥ*], II, 54. *Cantharis vesicatoria*, *Carabacus* L *Cnethocampa* *Piyocampa*.
- Casab [*qaṣab*], I, 94. *Arundo* *Lonax*, — *Acorus calamus*.
- Charatin [*jarrāṭin*], II, 60. *Lumbricus terrestris* (*berailens*).
- Charfs [*qarafs*], III, 70. *Petroselinum sativum*.
- Cardel [*jardal*], II, 142. *Brassica nigra*, *Sinapis alba*.
- Charnub [*jarnūb*], I, 130. *Ceratonía Siliqua*.
- Caruia [*qarawiya*], III, 62. *Carum Carvi*.
- Casaras [*qasawras*], IV, 24. *Anchusa officinalis* L.
- Cassus [*qassūs*], II, 170. *Hedera helix*.
- Cataf [*qataf*], II, 110. *Atriplex hortensis* L., — *patula*, — *bastata*.
- Catsum [*qayṣūm*], III, 27. *Artemisia abrotanum*, *Santolina Chamaecyparissus*, *Veronica officinalis*. Error de lectura: *ā* por *ḥ*.
- Celb [*silq*], II, 112. *Beta vulgaris* L., — *cida*, — *Spinacia oleracea*. Error de *b* por *k*.
- Cetrach, III, 145. *Ceterach officinarum*. ¿Será transcripción de *sarjas*?
- Ceufud [*qunfud*], II, 2. *Erinaceus europaeus* L., — *algiurus vagans* Th., *Hystrix cristata* L. La *u* primera es error por *n*.
- Chabdaldhadid [*jabt al-ḥadid*], V, 53. Escoria de hierro.
- Chalbebi [*jalbāni*], III, 91. *Ferula galbanifera*. Error de lectura: *ṣ* por *ḥ*.
- Chamech [*(mā') al-kāmiḥ*], V, 86. Salmuera.
- Chandel [*ḥanṣal*], IV, 178. *Cucumis Colocynthis*.
- Chanturion Kibir [*qanṭūriyūn k̄abir*], III, 6. *Centaurea scabiosa*.
- Chanturion Sege [*qanṭūriyūn ṣagīr*], III, 7. *Erithraea Centaurium*.
- Chaom [*ṭawm*], II, 141. *Allium sativum*, — *pollens*. Error de lectura: *Cb* por *Tb*.
- Charbech abiad [*jarbaq abyād*], IV, 151. *Veratrum album*.
- Chasialkel [*juṣā al-qalḥ*], III, 135. *Orchis Morio*.
- Chast [*quṣṭ*], I, 15. *Tunacetum balsamita*, — *Betonica officinalis*, — *Inula Helenium*.
- Chastara [*qastrun*], IV, 1. *Betonica officinalis*, y otras.
- Chasus [*qassūs*], I, 108. *Cistus ladani-ferus*.
- Chathe [*qittā*], II, 124. *Cucumis sativus*, *Citrullus vulgaris*, *Cucumis Melo*.
- Chathmis [*jiṭmī*], III, 157. *Althae officinalis*.
- Chefe alimar [*qittā al-ḥimār*], IV, 155. *Ecballium Elatberium*. (*Momordica Elatberium* L.)
- Chemps [*ḥimmaṣ*], II, 95. *Cicer arietinum*.
- Chene [*qina*], III, 91. *Ferula galbanifera*.
- Chenne [*ḥinna*], I, 104. *Ligustrum vulgare*. La *Cb* inicial puede ser error de transcripción por *H*.
- Cherbachen [*jarbaqān*], IV, 151. *Veratrum album*.
- Cherbas [*sarīs; jass*], II, 125. *Lactuca sativa*, — *virosa*. La forma de Laguna puede explicarse por contacto de los dos sinónimos árabes; la *b* se explicaría por falsa lectura del *ḥ*.
- Cheunce [*jantā*], II, 159. *Asphodelus albus*.
- Chirini [*jiṭmī*], III, 157. *Althae officinalis*. Confusión de *r* por *t* en paleografía latina.

- Chitira [kaṭīrā], III, 21. *Astragalus Tragantha*.
- Chubeze [jubhāza], II, 109. *Malva sylvestris* L., — *vulgaris*, *Althea officinalis*, *Lavatera arborea*.
- Chullol [ballūt], I, 121. *Quercus Robur*, etc. La *l* final es errata por *t*. Por lo que se refiere a la *Ch* inicial, ya en Serapion encontramos *Kullot*, cuya *K* es error por *B*, y sobre esta equivocación se sustituiría la *K* por la *Ch* que presenta la forma de Laguna.
- Churtal [jurtāl], II, 85. *Avena sativa* L., — *bromoides*.
- Climia [qalimiyā], V, 44. *Cadmia*.
- Cordumeni [qurdumānā], I, 5. *Elettaria cardamomus*, — *Nigella Damascena*.
- Corume [kurunb], II, 111. *Brassica oleracea* L., — *capitata*, — *oleracea Hydrocotyle vulgaris*.
- Cribril [kibrīt], V, 82. Azufre.
- Culcas [qulqās], II, 105. *Pastinaca sativa*.
- Cyfe [zūfā], III, 28. *Hyssopus officinalis*.
- Dabach [dabaq], III, 97. *Viscum album*, *Ilex Aquifolium*.
- Dabre [(al-jašjāš) al-zabdi], IV, 68. «Papaver espumoso».
- Dalifil [dār fulful], IV, 140. *Avena sterilis*. La forma dada por Laguna es mutilada de la árabe.
- Dalzumb [halzūm], II, 9. *Helix, Murex, Cypraea*. La *D* inicial es error de imprenta por *H*.
- Damederios, [jamādryūs], III, 106. *Teucrium Chamaedrys*. Error de *D* por *K*.
- Daneh alchail [danab al-jayl], IV, 48. *Equisetum arvense*. La *b* final de la primera palabra es error por *b*.
- Darsisahan [dār šišaʿān], I, 19. *Aspalato*.
- Darsseni [dār šinī], I, 13. *Laurus cinamomum*, y otras.
- Daru [darū], I, 71. *Pistacia lentiscus* L. — *Laurus comphora* (*Cinnamomum comphora*).
- Dasek [ḥasaḥ], IV, 16. *Tribulus terrestris*. La *D* es error de imprenta por *H*.
- Debonigi [bābūniy], III, 148. *Matricaria Chamomilla*, *Chrysanthemum segetum*. Error de *D* por *B*.
- Decka [silqa], II, 112. *Beta vulgaris* L., — *cida*, — *spinacia oleracea*. La *D* y *c* son erratas de imprenta.
- Degedi [daḡāy], II, 43. *Gallus gallinaceus* Gesn.
- Dem [dam], II, 71. Sangre.
- Didar [dīrdār], I, 92. *Ulmus campestris*.
- Difdaha [dīfdaʿ], II, 25. Rana.
- Dilegi [nīlay], II, 176. *Isatis tinctoria*. Error de *D* por *N*.
- Dili [nīl], II, 176. *Isatis tinctoria*. Error de *D* por *N*.
- Dis [dis], IV, 53. *Scirpus Holoschoenus lacustris*.
- Dochon [dujn], II, 89. *Pennicillaria spicata*.
- Driz [diryās], IV, 158. *Thapsia villosa*.
- Ducu [dūqū], III, 78. *Ammu Visnaga*.
- Dulb [dulb], I, 87. *Platanus orientalis*.
- Duleich [ʿullayq], IV, 38. *Rubus discular*. *D*, error de imprenta por *H*.
- Dumbebe [bindabāʾ], II, 121. *Lactuca sativa*, — *scariola*, *Cichorium Intybus*. Error de *D* por *H* y de *b* por *d*.
- Durdi [durdi], V, 90. Tártaro.
- Efiche [afītimūn], IV, 179. *Cuscuta Epithium, epilinum, europaea* (*Cuscuta major*). Hay evidente confusión de lectura de *ch* por *th*, por donde

- debería leerse *Eftbe*, forma mutilada de la palabra árabe
- Elifacos [al-išfāqus], III, 36. *Salvia officinalis*, *lavandulaefolia*.
- Estemgi Albairi [asfaný al-bāhri], V, 96. *Spongia officinalis*. Hay evidente error de lectura, pues debió escribirse *Esfengi albabri*.
- Ethuha [yattū°], IV, 166. *Euphorbia Cbaracias*. — *helioscopia*, *cyparissias*, — *dreudoides*, — *platyphyllos*, *Mor-modica Balsamina*.
- Famanchest [fanýankušt], I, 114. *Vitex Agnus castus*. La *m* es error de lectura por *ni*.
- Fandenigi [fawdaný], III, 31. *Prasium majus*. Error de *n* por *u*.
- Fanech [finak], V, 83. Piedra pómez.
- Farasio [farāsiyūn], III, 113. *Marrubium vulgare*.
- Farbium [farbiyūn], III, 90. *Euphorbia*.
- Father [futri], IV, 84. Hongos.
- Faunia, [fāwniya], III, 151. *Peonia officinalis*, — *coriacea*.
- Fesire [fašir], IV, 183. *Bryonia dioica*.
- Fue Alsabagar [fuwwat al-šabāgin], III, 154. *Rubia tinctorum*, — *peregrina*.
- Fugel [fuýl], II, 104. *Raphanus sativus*.
- Fulfel [fulful], II, 148. *Piper nigrum*.
- Garichum [gāriqūn], III, 1. *Psaliota (Agaricus) campestris*.
- Gasi Alchaleb [jušà al-ta°lab], III, 137. *Testiculus vulpis*. Transcripción con errores. Debe leerse *Chasi Althaleb*.
- Gaur [gār], I, 86. *Laurus nobilis*. ¿Cómo explicar la *u*?
- Gepsin [ýibsin], V, 92. Yeso.
- Giezar [ýazar], III, 55 y 78. *Daucus Carotta*, — *sativa*.
- Habben [habb al-bān], IV, 161. *Statice limonium*, *Moringa aptera*, *Polemonium caeruleum*.
- Hadadh [budađ], I, 112. *Lycium*.
- Hades [°adas], II, 98. *Lens sculenta*.
- Hael [°asal], II, 74. Miel. La *e* es error por *s*.
- Hafs [°afš], I, 123. Agalla.
- Hager Armeni [haýar armīni], V, 64.
- Hager Marcasita [haýar al-marqasitā], V, 100. Marcasita. Piritá.
- Hagerasos [haýar asiyūs], V, 99. De la piedra Asia.
- Haialhaltz [hayy al-°ālam], IV, 90. *Sempervivum tectorum*. La *tz* finales son, forzosamente, equivocadas, probablemente por paleografía árabe deficiente, pues Avic., II, cap. 615, dice al margen *Hai albalez*, donde se explica la *z* como lectura equivocada del *z* final; posteriormente *e* se confundiría con *c* y ésta con *t*, llegando así a la grafía de Laguna.
- Haineb [°inab], V, 3. *Vitis vinifera*.
- Hais [°alas], II, 80. *Triticum Spelta* L., — *dicoccum*. Error de *i* por *l*.
- Halbe [hulba], II, 93. *Foenum Graecum*.
- Halden [°izlim], II, 176. *Isatis tinctoria*. Hay metátesis.
- Haleich [°ullayq], IV, 38. *Rubus discolor*.
- Hamaha [šam°], II, 75. Cera. La *H* inicial es error por *S* o *X*.
- Hamama [humāmā]. I, 14. *Amomum zingiber*, — *zingiber officinale*.
- Hame [jimi], II, 7. Córdidos, Cardífidos, Cásidos.
- Hamebathameleb [°inab al-ta°lab], IV, 72. *Solanum nigrum*. Hay dos errores de *m* por *in* y por *b*. Debe leerse *Hainebathabeleb*.
- Hamefitheos [kamāfišūs], III, 169. *Chamaepitys prima*.
- Hanabroch [qunbura], II, 48. *Galerida*

- ' *cristata*. La forma de Laguna se explica por metátesis.
- Handal [ḥanḏal], IV, 178. *Cucumis Colocynthis*.
- Handebut [ʿanḵabūt], II, 56. *Araneus*. Error de *d* por *k*.
- Haraha [qarʿ], II, 123. *Cucurbita maxima*, — *pepo*, — *melopepo*. La *H* inicial puede ser error por *CH*.
- Harbatun [yarbaṭūn], III, 86. *Peucedanum officinale*.
- Harbe [ḡirri], II, 26. *Silurus glanis*, *Acipenser sturio*. Cf. *supra*, p. 94.
- Harrab [ʿaqrab], II, 11. Alacrán. Error de *rr* por *qr*.
- Hasach [ḥasak], IV, 16. *Tribulus terrestris*.
- Hasce [ḥāšā], III, 40. *Thymus vulgaris*, — *Zygis*.
- Haspel [ʿunṣal], II, 162. *Scilla marina*. Error de lectura de ʾ por ʿ (= *P*) y metátesis.
- Hassa Alrhai [ʿašā al-rāʿi], IV, 4. *Polygonum aviculare*.
- Hatar [fuṭr], IV, 84. Hongos.
- Hatil Adib [ʿašir al-dubb], I, 138. *Arbutus Unedo*. Cf. *supra*, p. 94.
- Haur [ḥawr], I, 89. *Populus alba*.
- Hazez Alsacher [ḥazāz al-šajr], IV, 54. *Sticta pulmonaria*.
- Hebel [zibl], II, 72. ¿La *H* inicial es error por *Z*?
- Hendeba [ḥindabāʿ], II, 121. *Lactuca sativa*, — *scariola*, *Cichorium Intybus*.
- Henta [ḥinta], II, 77. *Triticum vulgare Vill.*, — *sativum Lam.*, — *aestivum*.
- Hiantum, IV, 158. *Thapsia villosa*.
- Hiantusa, III, 114.
- Hiezar giesan [ḥazār ḡušan], IV, 183. *Bryonia dioica*.
- Hoad [ʿūd], I, 21. Linaloe.
- Horach [nūra], V, 91. Cal viva. En la inicial hay error de imprenta de *H* por *N*. La *ch* final será transcripción de ʿ, confundida con ق.
- Huderegi [tūdariḡ], II, 147. *Sisymbrium officinale*, *Erysimum officinale*.
- Humechte [ḡumatrà], I, 132. *Pyrus communis*. Esta forma se explica por metátesis de las letras del término árabe.
- labora, Iabrohach [yabrūḥ], IV, 77. *Mandragora*.
- Iafacti, [ḥāmāḡti], IV, 175. Probablemente es transcripción de una forma adulterada de la palabra árabe: el ʾ con un punto daría ʾ y el ʿ se confundiría con ʿ.
- Iaros [ārūn], II, 157. *Arum maculatum*, — *vulgare*.
- Iasm [rāsīn], I, 27. *Inula Helenium*.
- Iergir [ḡarḡir], II, 129. *Eruca sativa*, *Enicastrum obtusangulum*.
- Ieurs [ḡawaras], II, 88. *Zea Mays L.*, *Panicum miliaceum L.*
- Ieus [ḡawz], I, 141. Nuez.
- Iezar [ḡazar], III, 55. *Daucus Carotta sativa*.
- Inchiam [Alginde Beduster] [ḡayawān al-ḡundabādustar], II, 23.
- Infarathab [zūfā raṭḥa], II, 66. Hay que leer, evidentemente, *Su* en lugar de *In* en la primera sílaba.
- Kalab [qulb], III, 152. *Lithospermum officinale*, — *arvense*, *Coix Lacrima*.
- Kamen [ḡūmiyūn], II, 29. *Gobius cephalotus*.
- Kaniet, I, 106. *Cistus albidus*, y otras.
- Karabe [ḡabrabā], I, 90.
- Karmen [ḡirmadānah], IV, 49. *Quercus coccifera*, *Daphne Gnidium*.
- Karsahane [qarṣāʿanna], III, 22. *Erynginen campestre*, — *maritimum*.

- Karuia [karawīya], III, 62. *Carum Carvi*.
- Karumb [kurunb], II, 111. *Brassica oleracea* L., — *capitata*, — *oleracea Hydrocotyle vulgaris*.
- Kauroch, II, 171. *Chelidonium majus*. Corresponde al *kurkum*.
- Keiri [jīrī], III, 132. *Cheiranthus Cbeiri*, *Mattibola incana*.
- Keisene (vid. *Kersene*).
- Kersene [kirsanna], II, 109. *Ervum Ervilia* L., — *sativa*, *Vicia sativa*.
- Kerua [jarwa], IV, 165. *Ricinus communis*.
- Kesam, II, 30. *Tbynnus tbynnus*. La base de esta transcripción, y mientras no se halle un nombre mejor, podría ser كوسج = «pez espada».
- Kiman [baḍmān], IV, 86. *Hermodactylus tuberosus*, *Convalaria majalis*. K es error de imprenta por H.
- Kondes [kundus], II, 152. *Lysimachia vulgaris*, *Saponaria officinalis*.
- Kulb [qulb], III, 152. *Lithospermum officinale*, — *arvense*, *Coix Lacrima*.
- Kuman [rumān], I, 127. *Punica granatum*. K inicial es error de imprenta por R.
- Kunder [kundus], II, 152. *Lysimachia vulgaris*, *Saponaria officinalis*.
- Kurat [kurrāt], II, 138. *Allium Porrum*.
- Kuzibara [kuzbara], III, 67. *Coriandrum sativum*.
- Labame alfahay [laḥm al-af'ā], II, 16. *Vipera berus* d., — *aspis*. Error de b por b.
- Lach [laḥk], I, 23.
- Lachaik Alnahamen [šaḡā'iq al-nu'mān], II, 167. *Anemone hortensis*, *Agrimonia Eupatoria*. Error de L inicial por S.
- Lanzi [lawza], I, 139. *Prunus Amygdalus Stokes*. La n es errata por u.
- Lasahaten [lašqaftun], I, 22.
- Leben [laban], II, 63. Leche.
- Lengibel [zanjībīl], II, 149. *Zingiber officinale*. Error de L por Z.
- Ler [murr], I, 63. *Balsamodendron myrrha*. La L inicial se explica únicamente por error de transcripción.
- Lisen Alhemel [lisān al-ḥamal], II, 115. *Plantago major*, *lanceolata*.
- Lisen althur [lisān al-ṭawr], IV, 129. *Borrago officinalis*. *Anchusa Italica*.
- Lubia [lūbiyā], II, 135. *Phaseolus vulgaris*.
- Luzach [būdāḡ], I, 92. *Ulmus campestris*. L y z se explican por deficiente lectura árabe.
- Macharcaraha [ʿāqarqaraha], III, 80. *Pyrethrum Parthenium*, *Matricaria parthenium*. Error de M por H.
- Machla [najla], I, 126. M inicial es error de imprenta por N.
- Mager sumbedig [ḡayār sanbādīy], V, 123. Evidente error de imprenta: M por H.
- Marmacor [marmājūr], III, 112. *Melissa officinalis* L.
- Martech [martak], V, 61. Litargirio.
- Marua [marū], III, 114. *Stachys birta*.
- Mehaha [may'ā], I, 64. *Styrax officinale* L.
- Mehenbethene [mābūbdāna], IV, 168. *Euphorbia Lathyris*. Confusión de u y n en letra latina.
- Mehendant [mābūbdāna], IV, 168. *Euphorbia Lathyris*. Confusión de ʔ y ʕ en paleografía árabe y de u y n en letra latina.
- Melech [milj], V, 84. Sal.
- Meltha [milj], V, 84. Sal. Error de lectura: th por ch.
- Memimethe, II, 172. *Scrophularia*

- aquatica*. La forma de Laguna ¿será reduplicación de *māmītā*?
- Memitha, [*māmītā*], III, 94. *Glaucium luteum*, — *corniculatum*.
- Mendana [*mābūbdāna*], IV, 168. *Euphorbia Lathyris*. Confusión de *ṣ* y *ḥ* en paleografía árabe, y de *u* y *n* en letra latina.
- Merzenius [*marzanġūs*], III, 43. *Ori-ganum Majorana*.
- Mescatremefir [*miškitrāmāšir*], III, 35. *Dictamnus albus*. Error de *f* por *s*.
- Mestech [*maštākī*], I, 71. Resina del *Darū*.
- Mezerion [*māzaryūn*], IV, 173. *Daph-ne Mezereum*, *Cneon tricoccum*.
- Moch [*muji*], II, 69. Médula.
- Molochia [*malūjiyā*], I, 100. *Halinium Libanotis*.
- Molochil [*muql*], I, 65. *Chamaerops humilis*. Los árabes mencionan variantes de este elemento: *muql al-azraq* y *muql al-yahūd*. La forma de Laguna se explicaría por metátesis de las dos consonantes internas. La *l* final podría ser una huella del artículo árabe del *status constructus*.
- Morgian [*murġān*], V, 97. *Corallium rubrum*.
- Muibazagi [*miyūbazāġ*], IV, 157. *Del-phinium Stbaphisagria*.
- Mumeiz [*ġummayz*], I, 144. *Ficus Sycomorus*. La *M* inicial se explica probablemente por analogía.
- Nabach [*nabiġ*], I, 22. *Zisypbus Lotus Lam*.
- Nabach [*nabiġ*], I, 134. Fruto del *Sadar*.
- Nabati [*(ḥurrāt) nabaṭī*]. *Allium Ampe-loprasum*.
- Nahanaha [*na'nā'*], III, 37. *Menta sativa*, — *arvensis*.
- Nanachk [*nānaġāḥ*], III, 66. *Ammi majus*. Error de *ḥ* por *b*.
- Naporam [*furfūrā*], II, 4. *Purpurea Murex*.
- Nard [*ward*], I, 111. *Rosa centifolia*. Error de imprenta: *N* por *V* o *U*.
- Narneth [*zirniġ*], V, 79. Rejalgar. Orópimente. Error de lectura de *N* por *Z* y de *th* por *ch*. Debe leerse *Zar-nech*.
- Nausig [*'awsiġ*], I, 98. *Rhamnus lyciosides*. Error de lectura: *N* por *H*.
- Negiel [*naġil*], IV, 34.
- Nemen [*nammān*], III, 42. *Thymus Serpyllum*.
- Nesastegi [*našāstaġ*], II, 92. Almidón.
- Neyd [*bayd*], II, 44. Huevo. Error de lectura de *ḥ* por *ṣ*.
- Nil [*nīl*], II, 176. *Isatis tinctoria*.
- Nilophar, [*nīlūfar*], III, 143. *Nymphaea rubra*, *Nuphar luteum*.
- Norf [*ḥurġ*], II, 144. *Lepidium sativum*. Error de *N* por *H*.
- Olva [*ḥulba*], II, 93. *Trigonella Foenumgraecum*.
- Otomarathurum [*ifūmārātūn*], III, 77 bis. *Foeniculum vulgare*.
- Panax Aschilibet [*fānāqis asqlibiyūs*], III, 52.
- Panax Caromon [*fānāqis jarūniyūn*], III, 53. *Opoponax Chironium*.
- Phu [*fū*], I, 10. *Valeriana plin. L.*, — *Dioscorides*, — *officinalis*.
- Pistech [*fustuġ*], I, 140. *Pistacia vera*.
- Raienigi [*rāzayānġ*], III, 77. *Foenicum vulgare*.
- Ramech [*ḥamā'*], II, 134. *Tuber melanosperum*. La *R* inicial es error por *K*. El *hamza* se rinde por *ch*, a no ser que ésta sea error por *b*.
- Rasen [*rāsīn*], I, 27. *Inula Helenium*.
- Raxach [*wašaġ*], III, 92. *Polygonum arvense*. Cf. *supra*, p. 95.

- Raxos [jaršuf], III, 14. *Cynara Scolymus*, *Scolymus dictyocarpum*. Hay errores de imprenta: debe leerse *Kasof*.
- Rauend [rāwand], III, 2. *Rhaponticum cynaroides*, *Rheum officinale*, *Cynanchum acutum*.
- Rodhab [qaḏb], II, 136. *Medicago sativa*. La R es error por K.
- Ronder [ḵundur], I, 69. Error de imprenta: R inicial por K.
- Ror Eathalmi [qurraṭ al-ʿayn], II, 116. *Sium latifolium*. La forma dada por Laguna contiene errores de imprenta y metátesis. Debe leerse *Koreatalbaim*.
- Ruma [rumān], I, 127. *Punica granatum*.
- Ruzbur [quzbūr], III, 67. *Coriandrum sativum*. Error de R por K.
- Sabartan [sabarqān], V, 49.
- Sach [laḵḵ], I, 23. Evidente error de S por L.
- Sachabenigi [saḵabiniġ], III, 89.
- Sachmunia [saqamuniya], IV, 172. *Cynanchum acutum*.
- Sadar [sidr], I, 134. *Loto celtis australis*.
- Sadeb [saḏāb], III, 48. *Ruta graveolens*, — *bracteosa*, — *montana*.
- Saffargel [safarġal], I, 131. *Cydonia*.
- Sahater [saʿtar], III, 41. *Satureia hortensis*, — *montana*.
- Saherade [suʿḏ], I, 4. *Cyperus sculentus*, *Curcuma longa*, y otras. La r intermedia en la transcripción de esta palabra queda sin explicar si no se admite lo siguiente: paleográficamente, el ر y el ذ árabes se confunden con bastante facilidad; en vista de esta aparente grafía vacilante, el ingenioso transcriptor optó por representar ambas letras en su transcripción latina. El ع se da por b.
- Salis [sāsali], III, 74. *Smyrniolum Olusatrum*.
- Sapharhe [safargāniyūn], IV, 23. *Sparganium Simplex*. El غ, fálto de puñto, se leyó por ع y fué transcrito por b. El final نون no fué considerado por el transcriptor como perteneciente a la misma palabra.
- Sara [šāra], II, 157. *Arum maculatum vulgare*.
- Sararach [marāra], II, 70. La transcripción de ö por ch se explica por confusión de esta letra con ñ. La S inicial por M también puede explicarse por deficiente grafía árabe.
- Sarax [sarjas], IV, 186. *Asplenium Filix Roth*. La x final podría ser transcripción de خس con su antiguo valor de africa.
- Sardianalach, I, 122. *Castanea sativa* Mill, *Fagus Castanea* L. Esta palabra parece ser una inextricable confusión de varios nombres árabes.
- Sarthan [saraṭān], II, 10. Cangrejo.
- Scebran mayor [šarbum], IV, 167. *Euphorbia Pithyusa*.
- Scedenigi [šādinaġ], V, 101. Hematita.
- Scehenedegi [šabadanaġ], III, 160. Cáñamo.
- Scehiterig [šāhtaraġ], IV, 111. *Fumaria densiflora*, *parviflora*.
- Sceilen [šaylam], II, 91. *Lolium temulentum*.
- Scordeon [saqardiyūn], III, 119. *Teucrium Scordium*.
- Sculofendrium [suqūlūfandariyūn], III, 145. *Ceterach officinarum*.
- Seber [šabar], III, 23. *Aloe vulgaris*.
- Seda alhadid [saḏā al-ḥadid], V, 52. Óxido de hierro.

- Sedef [šadaf], II, 6. Tellina.
 Sedig [sādiġ], I, 11.
 Seitaragi [šaytārag], II, 165.
 Selicha [salija], *Cassia fistula*, y otras.
 Seliem [salġam], II, 102. *Brassica asperifolia*, *B. Rapa* L.
 Seneffigi [banafsaġ], IV, 122. *Violeta odorata*. En la desfiguración de este vocablo (que debió transcribirse *Benefsigi*), S por B y f por s, máxime al lado de otra s, son errores de imprenta, ya del texto de Serapion, reproducido por Laguna.
 Sent, I, 103. *Rosa canina*. No se puede derivar de árabe نسرین. Su base será probablemente صيني (de *alward al-šini*), con error de lectura en la colocación de puntos diacríticos en la letra final.
 Sern [sarū], I, 82. *Cupressus fastigiata*, *Cupressus sempervirens*. Error de lectura: n por μ.
 Sesem [simsim], II, 90. *Sesamum Indicum*.
 Sin [tin], I, 145. *Ficus carica*. La S inicial por T se explica probablemente por paleografía árabe.
 Sisalios [sasāliyūs], III, 56. *Seseli tortuosum*.
 Sisnabar [sisanbar], II, 117. *Sisymbrio*.
 Sonobar [šanawbar], I, 70. *Pinus montana*, y otras coníferas.
 Steusir [ġāwašīr], III, 51. *Heracleum Panaces*.
 Sucaha [šukāʿa], III, 13.
 Sucharan, [šukarān], IV, 80. *Cicuta virosa*.
 Sumach [summāq], I, 124. *Rus Coriaria*.
 Sumbel [sunbul], I, 6. *Nardus stricta*.
 Šurungen [surunġān], IV, 85. *Colchicum autumnale*.
 Sus [sūs], III, 5. *Glycyrrhiza glabra*, — *echinata*, *Eringium campestre*.
 Susen [sūsan], III, 116. *Lilium Candidum*.
 Tahaleb [tuḥlub], IV, 89. *Lemma minor* L.
 Talifar [tālīsār], I, 91.
 Talيسان [tālīsār], I, 91. La segunda s es error de lectura por f; la n final por r se explica por confusión paleográfica del ر con ن.
 Tamer [kamāʾ], II, 134. *Tuber melanospermum*.
 Taratith [tarātīt], I, 107. *Tragapogon pratensis*.
 Tarfa [tarfā], I, 96. *Tamarix* L., — *Tamarix gallica*, *Tamaris indica* Willd.
 Tarinus [turmus], II, 101. *Lupinus albus*. Error de lectura: in por m.
 Tead [raʿād], II, 15. *Torpedo marmorata*. La T inicial por R sólo se explica por confusión paleográfica latina.
 Thaxthax. [jašjāš], IV, 65. *Papaver Rhoeas*. Las dos t son errores por c. Debe leerse *Chaxchax*.
 Tuth [tūt], I, 143. *Morus nigra*, *Morus alba*.
 Uniure [anġūra], IV, 95. *Urtica pilulifera*, — *dioica*, — *urens*.
 Vage [waġġ], I, 2. *Acorus calāmus*.
 Vegen [naġm], IV. La V error de imprenta por N.
 Xahaer [šaʿīr], II, 78. *Hordeum vulgare*.
 Xauser, IV, 166. *Euforbia Characias* — *helioscopia*, *cyparissias*, — *dreudoides*, *platyphyllos*, *Mormodica Balsamina*. Esta planta corresponde al يتوع árabe. La forma dada por Laguna será probablemente un cruce de sinónimos con error de escritura árabe: يتوع podría confundirse fácilmente con شوع, a lo que se añade

- ría el final de عشر, que transcrito daban *Xauser*.
- Xebeth [šibit], III, 63. *Anctbum graveolens*.
- Zagi [zāy], V, 75. Sulfato de cobre.
- Zahafaran [za'farān], I, 25, 26. *Crocus sativus*.
- Zaibach [zaybaq], V, 69. Mercurio. Sublimado corrosivo.
- Zaibar [zaybaq], V, 69. Mercurio. Sublimado corrosivo. Error de *r* por *k*.
- Zait [zayt], I, 28. Aceite.
- Zaraued [zarāwand], III, 4. *Aristolochia longa*, — *dematitis*, — *pistolochia*.
- Zaraund [zarāwand], III, 4. *Aristolochia longa*, — *dematitis*, — *pistolochia*.
- Zebed [zibd], II, 65. Manteca.
- Zebethalbahar [zabad al-baḥr], V, 94. *Alcyonum*.
- Zeg [zāy], V, 75. Sulfato de cobre.
- Zibib [zabib], V, 4. Pasa, uva seca.

CÉSAR E. DUBUER.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXVIII

SUMARIO: *Hallazgos cerámicos en Valencia*, por Felipe Mateu y Llopis. — *La población musulmana de Valencia en 1238*, por L. T. B. — *Aleros nazaries*, por L. T. B. — *Vajilla de madera y vajilla de barro en los siglos XIV y XV*, por L. T. B. — *Los Reyes Católicos en la Alhambra*, por Leopoldo Torres Balbás. — *Hallazgos numismáticos musulmanes*, IV, por Felipe Mateu y Llopis.

HALLAZGOS CERÁMICOS MUSULMANES EN VALENCIA

MUCHOS han sido los hallazgos de cerámica musulmana en Valencia durante los últimos años, con ocasión de derribos urbanos; pero solamente damos noticia aquí de unos fragmentos encontrados en la plaza de la Almoyna, en 1938, en una excavación ante la puerta llamada del Palau, de aquella catedral, a unos dos metros de profundidad, sobre vestigios romanos que llegaron a los tres metros aproximadamente.

El nivel musulmán se encontró, poco más o menos, a un par de metros, y dió cerámica de cuerda seca, fragmentos de vasijas, un candil sin pico, trozos de cacharros vidriados, otros sin vedrío y, finalmente, una base de plato o escudilla, con dos palabras en cursiva, en dos líneas, de las que se ve íntegra la segunda, como puede apreciarse en el n° 6 de la adjunta lámina, en la que se reproducen, reducidos, fragmentos, de cuerda seca y el candil (n° 4).

El estudio de los diferentes niveles de la plaza se hace en otro lugar ¹. Aquí nos limitamos a reseñar brevemente los tios musulmanes hallados en el sitio en que estuvo la antigua mezquita y el alcázar moro.

Estos fragmentos musulmanes reproducidos son de fondo blanco, vidriado, con decoraciones de entrelazado, obtenidas con verde aislado por contornos de manganeso, con técnica de cuerda seca; trozos de escudillas de cuyas labores en Valencia, en el siglo XI, hay testimonio por los contratos árabes anteriores a 1238, fecha de la reconquista de la ciudad, de los que es modelo el formulario reunido por el moro de la villa de Alpuente, Muḥammad ibn ʿAbd al-Wāhib, anterior a 1069 ².

Un centro de hallazgos cerámicos musulmanes fué el solar del actual Mercado Central, donde apareció un ánfora bizcochada, con leyendas ornamentales y adornos estampillados ³. Como muchos fragmentos hallados en nivel superior al de los de cuerda seca aquí reproducidos, esto es, barro blanco con decoración lineal negra u ocre, sin vidriar y de carácter tosco, se encontró un ánfora entera y gran parte de un jarro, de forma muy característica en el país, al abrir los cimientos del actual Palacio Arzobispal ⁴.

Entonces apareció también un trozo de yesería musulmana ⁵. Esta presenta analogías por su estilo y técnica con arcos de yeso, también lobulados, de época almohade. Nada se opondría a que fueran restos de la Mezquita convertida en iglesia por Jaime I al conquistar la ciudad. Consta documentalmente que, a fines del siglo XI, la Mezquita y el Alcázar se hallaban en la misma plaza; así lo dice la *Primera Crónica General* ⁶.

¹ *Homenaje a don Isidro Ballester*, publicación del S. I. P. de Valencia.

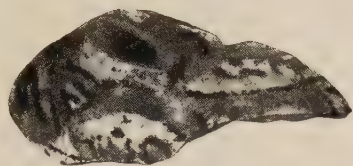
² Véase Almarche Vázquez, Francisco, *Marcas alfareras de Paterna*, en *Archivo de Arte Valenciano* (1918).

³ Véase González Martí, Manuel, *Cerámica del Levante Español*, p. 40.

⁴ Véase Traver, Vicente, *Palacio Arzobispal de Valencia* (1946), lámina LVIII.

⁵ Lám. LVI.

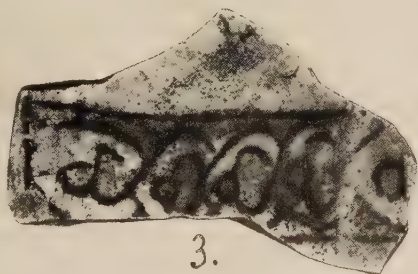
⁶ Véase Torrès Balbás, Leopoldo, *Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas*, en *AL-ANDALUS* (1947), vol. XII, p. 442.



1.



2.



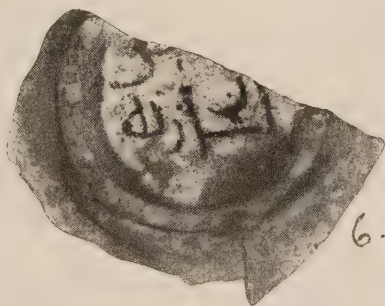
3.



4.

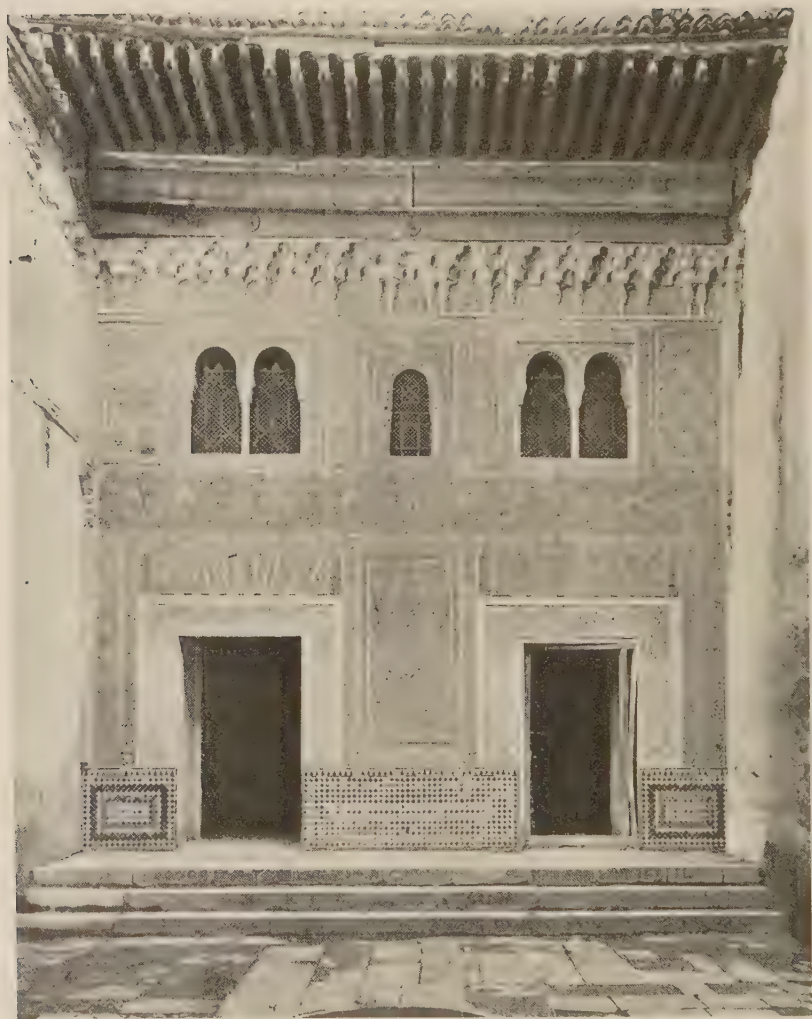


5.



6.

Fragmentos cerámicos hallados en el subsuelo de Valencia.



Granada. — Alhambra. Fachada del Cuarto de Comares.

A base de las excavaciones hechas en 1928 para el alcantarillado de la ciudad, Nicolás Primitivo Gómez llegó a fijar el lugar que ocupó el Alcázar musulmán ¹. Los documentos cristianos sitúan la Alcazaba junto a las casas del rey Lobo, y éstas se hallaban en una plaza frente al Palacio del Obispo, que se mantuvo siempre donde hoy.

Los fragmentos citados y los descubiertos en los cimientos del Palacio Arzobispal abonan la presencia musulmana en el lugar mencionado, en épocas cuyos edificios están documentados por los textos de los siglos XI y XII ². El fragmento con inscripción, cuya lectura brindamos a los especialistas, es de gran valor documental, y todo lo encontrado, de indudable interés. — FELIPE MATEU y LLOPIS.

LA POBLACIÓN MUSULMANA DE VALENCIA EN 1238

M^{lle}. de la Véronne ha intentado, apoyándose en el *Repartimiento* publicado por Bofarull, deducir el número de pobladores de Valencia al conquistarla Jaime I en 1238 ³. Obtiene la cifra aproximada de unas 15.000 almas, inferior seguramente, dice, a la realidad.

Como ya observó don Julián Ribera ⁴, las hojas del manuscrito del *Repartimiento*, conservado en el Archivo de la Corona de Aragón, en Barcelona, están desordenadas, mezcladas las de la ciudad con las de los pueblos de sus alrededores; faltan

¹ *Excavaciones de Valencia*.

² Véase Torres Balbás, *Contorno de las ciudades hispanomusulmanas*, en *AL-ANDALUS* (1950), p. 27, sobre el Alcázar.

³ Ch. de la Véronne, *Recherches sur le chiffre de la population musulmane de Valence en 1238 d'après le «Repartimiento»* (*Bulletin Hispanique*, LI, Burdeos 1949, pp. 423-426). *Repartimiento de los Reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, por Próspero de Bofarull y Mascaró (Barcelona 1856).

⁴ Julián Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II (Madrid 1928), pp. 300-301, 319-322 y 347-348: «está [el manuscrito] hecho un revoltijo, con hojas cosidas al revés, alterada la sucesión de los cuadernos y pliegos y ni siquiera se ha fijado críticamente el carácter del documento para su utilización histórica».

algunas y abundan las repeticiones. En esa única edición citada, no crítica, en la parte titulada *De domibus Valentie*, al terminar la enumeración de las casas concedidas a las gentes que acudieron a la conquista, se hace algunas veces, no siempre, el cómputo de aquéllas, no coincidente con frecuencia con la lista que le precede. Las casas inventariadas son unas 3.800 ¹.

El *Repartimiento* exige, pues — como el de Mallorca —, una edición crítica para su aprovechamiento, y hay otros datos que la autora no ha tenido en cuenta para la evaluación. Conocemos perfectamente la cerca de la ciudad en el momento de la conquista, muralla cuyo trazado sería el mismo de la Valencia del siglo XI, de la que se adueñó el Cid ². Encierra una superficie de 45 hectáreas. De haber sido sus habitantes 15.000, a cada una de aquéllas corresponderían 333. Según estudio inédito nuestro, puede calcularse como término medio para evaluar el número de habitantes de las ciudades hispanomusulmanas unos 348 por hectárea, lo que da para la de Valencia 15.650; si se asigna la superficie de 172 metros a cada vivienda y la parte proporcional de espacios libres y edificios no habitados, el número de casas de habitación sería de 2.610. M^{lle}. de la Véronne ha llegado, pues, aun sin utilizar todos los datos existentes, a una cifra que creemos bastante aproximada. Pero si se tiene en cuenta que junto a Valencia había arrabales, muy poblados ya en el siglo XI, que hoy forman parte de la ciudad y cuyo número de habitantes es casi imposible evaluar, esa cifra se acrecentaría considerablemente. — L. T. B.

¹ M^{lle}. de la Véronne deduce la cifra de 3.481 propietarios o jefes de familia para los de la ciudad conquistada, y la de 3.191 para los que los sustituyeron entre 1239 y 1244.

² Hay un plano de Valencia, levantado en el siglo XVIII por el doctor Tomás Vicente Tosca, cuyo original se conserva en el Ayuntamiento de la ciudad. Se reproduce muy reducido, señalando el no dudoso recinto árabe, en las *Antigüedades de Valencia* de Fr. Josef Teixidor, I (Valencia 1895), pp. 425-432, obra escrita en 1767. También inserta un plano «de Valencia en tiempo del Cid», don Ramón Menéndez Pidal, en *La España del Cid* (Madrid 1929), p. 453. Para medir la superficie intramuros de la ciudad musulmana, he utilizado el plano de Valencia a escala 1 : 5000, incluido en la obra de Oskar Jürgens, *Spanische Städte*, Atlas (Hamburgo 1926).

ALEROS NAZARÍES

La arquitectura hispanomusulmana — se ha repetido muchas veces — es hijuela de la islámica oriental, pero con características y personalidad propias, debidas a la herencia de tradiciones artísticas locales y al reflejo en ella de la sensibilidad y el genio indígenas. Formas y programas llegados de Constantinopla, de Siria, de Mesopotamia, del Irán, de Egipto o de Ifriqiya, al desarrollarse en distinto terreno y en un medio social muy diverso, sufrieron grandes cambios, hasta diferenciarse profundamente, en la mayoría de los casos, de los importados, si bien conservaron siempre el acento oriental propio de su mundo artístico, antagónico del de Occidente.

De las diversas técnicas arquitectónicas hispanomusulmanas tal vez la más original sea la de la carpintería. En importancia, excelencia artística y belleza supera ampliamente a todas las similares del Oriente islámico. Las mismas cualidades destaca también el arte de la madera en la España medieval del de las carpinterías románica y gótica de los restantes países occidentales, que, a causa de su inferioridad, apenas si tuvieron repercusión en la Península. Tan sólo en Marruecos hay elementos arquitectónicos de madera, del siglo XIV, consecuencia probablemente de los similares andaluces, que pueden parangonarse con éstos, y aun los superan en algunos aspectos, aunque quedan por bajo de ellos en variedad, riqueza y número. Al otro lado del Estrecho, magníficos cedros proporcionaron un material más apto para la construcción y la talla que los árboles de Andalucía.

Sobre algunas obras de la carpintería hispanomusulmana, singularmente las techumbres, hay buenos estudios de nuestros arqueólogos, menos difundidos de lo que debieran.

Moros eran la mayoría de los carpinteros en la España cristiana medieval, como prueban abundantes documentos, exhumados de los archivos en los últimos años ¹. Moros labraban las

¹ En breve se publicará en estas páginas un inventario de carpinteros mudéjares.

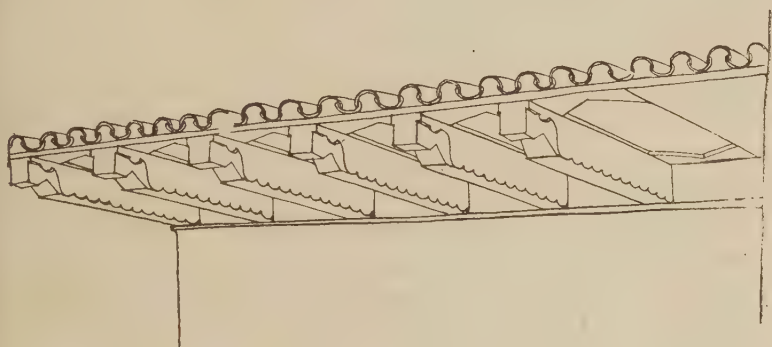
sillerías de coro de catedrales y monasterios, hasta que, en la segunda mitad del siglo XV, llegaron artistas alemanes y flamencos a trabajar la espléndida serie, orgullo hoy de varios templos. Moros fueron los autores de techumbres y armaduras aparentes, de riqueza incomparable, en el siglo XV y aun a comienzos del XVI (Alcázar de Segovia, palacios del Infantado en Guadalajara y de Torrijos, castillos de Belmonte y de Zafra, etc.), superiores a las labradas en la España islámica. Moros hacían puertas con decoración geométrica de lazo, y volados aleros, cuyos canecillos y aliceres enriquecían profusa talla, abundante oro y colores brillantes. Carpinteros moros, vecinos de las morerías de nuestras villas y ciudades, eran también los encargados de construir los cadalsos, lo mismo los de coronación de los muros de castillos y cercas que los provisionales — tablados — en plazas y calles para actos públicos y solemnes, y las máquinas militares destinadas a la expugnación de fortalezas.

Como antes se dijo, los carpinteros mudéjares hubieron de abandonar la labra de las sillerías religiosas en la segunda mitad del siglo XV, ante las muy ricas flamígeras, abundantes en representaciones de seres vivos, obra de artistas septentrionales. Los aleros desaparecieron en el siglo XVI, barridos por el arte del «Renacimiento», para el que los muros de un edificio era obligado terminasen en cornisa; las puertas corrieron también la misma suerte, suplantadas por las de traza italiana. Tan sólo perduró hasta bien entrado el siglo XVII la carpintería mudéjar de techumbres en iglesias provincianas, prueba de su bondad y economía.

De estas diferentes obras del arte de la madera las menos conocidas son los aleros, de los que quedan algunos buenos ejemplares en la Alhambra, con características de gran originalidad. Obras destinadas a escasa duración, por el material de que están hechos y por su estructura, son escasísimos, aparte de esos granadinos, los conservados. Exigían vigilancia y entretenimiento continuos y, cuando éstos faltaban, como suele ocurrir en la sociedad islámica, en la que las viviendas acostumbra ser construcciones efímeras, filtraciones y humedades daban pronto cuenta de ellos.

De los siglos XI y XII guardan algunos modillones sueltos los museos Arqueológicos de Madrid, Toledo y Granada. Abundan en los mismos y en algunos otros los mudéjares, singularmente los toledanos de los siglos XIV y XV, arrancados torpemente del lugar para el que se labraron ¹.

Tal vez el alero más antiguo subsistente sea el de la nave mayor de la catedral de Teruel, datable por la espléndida arma-



Teruel. — Catedral. Alero de la nave mayor.

dura de par y nudillo que la cubre, puede decirse que inédita, en los años finales del siglo XIII. Lo forman canecillos horizontales, de 70 centímetros de vuelo y 9 de ancho, cuyo extremo se talló según planos quebrados; uno, algo más saliente en cada costado que el de cabeza, dibuja una curva de unión de un pequeño medio disco que hay en su parte alta con otros varios, a manera de lóbulos, perfilados en el borde inferior. Las tablas de los techillos recórtanse en forma de exágonos irregulares. Quedan restos muy borrosos de la policromía que cubrió todo el alero. La filiación de estos canecillos de los califales de lóbu-

¹ Reproducidos algunos de ellos en: *La ornamentación mudéjar toledana*, por Manuel Gómez-Moreno (*Arquitectura Española*, Madrid 1924); *Los modillones de lóbulos* (*Archivo Español de Arte y Arqueología*, XII, Madrid 1936, páginas 1-62 y 113-149), e *Intercambios artísticos entre Egipto y el Occidente musulmán* (AL-ANDALUS, III, 1935, pp. 411-424), por Leopoldo Torres Balbás.

los es indudable, así como su parentesco con los posteriores de la Alhambra descritos a continuación.

Los aleros granadinos del período nazarí tienen la particularidad de que sus canecillos están inclinados, más alta la cabeza o extremo que la parte empotrada en el muro. Lo general es colocarlos horizontales, a nivel; en algunos casos, cuando se labran en la extremidad saliente de los pares de la cubierta, su inclinación es en sentido opuesto ¹. Ignoro la razón y antecedentes de tal estructura, que complica la construcción. En Egipto hay balcones volados de madera sobre ménsulas, con inclinación favorable a su función de soportar una carga, pero no canecillos inclinados; los edificios de ese país terminan generalmente en terraza, por lo que carecen de aleros ². Cabe la sospecha de que los granadinos con canecillos inclinados procedan de esas ménsulas o de los jabalcones que, tanto en el Oriente como en el Occidente islámico y en la misma Granada ³, se empleaban para sostener ajimeces o balcones volados.

El gran saliente del alero justifícase en la Granada nazarí por la necesidad de proteger fachadas y guarniciones de puertas cuajadas de decoraciones de yeso, pródigas en oro y colores, a veces con alicatados cerámicos en su parte inferior. Así, hay una perfecta proporcionalidad entre el vuelo y riqueza decorativa del alero, la altura y profusión de talla del friso o alicer y la importancia del paño de muro o ingreso que protege. El ejemplar más rico entre los granadinos conservados es el que corona la fachada, orientada a norte, del Cuarto de Comares, en el patio del Cuarto dorado de la Alhambra. Muy pequeños, de escaso saliente y lisos, pintados de rojo, son los canecillos de los

¹ Prolongar los pares para que sus extremos hagan de canecillos es propio de países septentrionales y húmedos, abundantes en madera; en España fué sistema empleado por la arquitectura «asturiana» de los siglos IX y X, perpetuado en construcciones populares de la zona cantábrica.

² J. Bourgoïn, *Frécis de l'art arabe*, I (París 1892), láms. 16, 17 y 78; *Le Caire*, por Marcel Clerget (El Cairo 1934), I, figs. 17 y 21, y II, fig. 4; *L'art arabe d'après les monuments du Kaire*, por Prisse d'Avennes, texto (París 1877), lám. XXIV.

³ Véase AL-ANDALUS, XV, 1950, lám. 3 (p. 184), y grabado de la p. 186.



Granada. — Alhambra. Alero de la fachada del Cuarto de Comares.



Granada. — Alhambra. Alero del mirador del Partal.

aleros, de los muros exteriores, desnudos, de la alhóndiga árabe — *fundaq* —, conocida por Corral del Carbón (primera mitad del siglo XIV). Pequeños aleros de canes lisos inclinados tienen algunas modestas viviendas del Partal de la Alhambra y tenía otra junto a la Plaza Nueva, derribada hace pocos años. Entre unos y otros hay ejemplares intermedios. La necesidad aludida de proteger el ornato policromo explica que en países meridionales, de escasa riqueza forestal, se desarrollase un elemento arquitectónico de madera, con grandes canecillos, más propio de comarcas abundantes en bosques. La sierra de Segura, con sus magníficos pinares, proporcionaría el material para los granadinos. Falla en este caso, como en otros, el determinismo geográfico aplicado a la arquitectura.

En la hispanomusulmana, la armadura y el alero, bajo la misma cubierta de teja ambos, son independientes. El último se asegura — siempre deficientemente — por medio de la entrega o empotramiento de los canes en el muro, pues unas pequeñas viguetas inclinadas, a modo de parecillos, con su extremo superior embebido en la fábrica de ladrillo por encima del alero, y el inferior clavado al máximo vuelo de las tablas que forman los techillos de los canes, más que para asegurar el alero sirven para sostener la tablazón sobre la que va asentada la teja ¹.

Todos estos aleros nazaríes, lo mismo si protegen fachadas que puertas, suelen tener en sus extremos sendas y grandes zapatas, casi siempre sobre ménsulas de yeso, apeadas a su vez en pequeñas pilastras, en columnillas o en ambos elementos superpuestos. Unas y otras se perfilan según caprichosas curvas escalonadas, cóncavas y convexas, alcanzando por vuelos sucesivos el de los canecillos.

Es de tradición oriental la solución de los ángulos de los aleros en los patios de Comares y del Harén, en la Alhambra,

¹ En la Alhambra levanté un alero que no debía de haber sufrido grandes transformaciones desde su construcción; sostenía la albardilla de teja de protección del muro que cierra a sur el llamado patio del Harén. Destruídas en gran parte mis notas durante las tormentas de 1936-1939, desapareció el dibujo que hice de su estructura; pero creo recordar que sostenían la tablazón bajo la teja trozos de rollizos.

y en el del palacio de Daralhorra. Consiste en continuar hasta el mismo rincón los canecillos normales a los muros, pero reduciendo progresivamente su vuelo hasta casi encontrarse.

Aliceres y canecillos suelen ser de pino o nogal, pero algunos de los segundos se solían tallar en madera de frutales, como peral, albaricoque y cerezo.

El citado alero protector de la fachada del Cuarto de Comares es, como se dijo, el más rico de los conservados. Inscripciones en ella aluden a Muḥammad V, monarca de Granada en las etapas 755 = 1354 a 760 = 1358 y 763 = 1362 a 793 = 1390. Construiríase la fachada antes de 1364, año en que se levantó, según letrero que en ella figura, la del patio del León del Alcázar de Sevilla, réplica de la granadina, protegida también por espléndido alero, pero con canes horizontales.

El alto y complicado friso de la de la Alhambra descansa sobre otro de mocárabes de yeso, y se compone de varias fajas de superficies curvas, cóncavas y convexas, y de alguna plana, y está totalmente cubierto de talla, con labores de ataurique, letreros y sencillos lazos. Los canecillos, inclinados, tienen 1,44 metros de vuelo. De los atauriques de talla, que cubren sus caras, sobresalen medias piñas en los costados y en el frente.

En el pórtico del Partal de la misma Alhambra, conocido modernamente por torre de las Damas, consérvase otro alero análogo, vuelo de la cubierta de su mirador, obra de la primera mitad del siglo XIV. Los canecillos — de 38 centímetros de saliente, 10 de altura y 7,5 de ancho — están cubiertos de talla, cuyo dibujo no es el mismo en todos; la decoración vegetal se extiende también a las tabicas. Su extremo presenta la repetida forma de hoja aquillada. En los costados de algunos, los tallos dibujan circunferencias, cuyo interior ocupa una hoja recurvada, con foliolos y un a modo de fruto puntiagudo en el eje vertical. Son éstos muy semejantes a unos canecillos del museo de Granada, clasificados por don Manuel Gómez-Moreno como del siglo XII¹, y a los que apean los tirantes de la armadura de una

¹ *La Ornamentación mudéjar toledana*, p. 8 y fig. 16 de la p. 11.

nave de la mezquita de Tremecén (1135) ¹. Bajo los canes hay un ancho friso de madera con inscripción ornamental en letra cursiva, borrada en gran parte por la acción de los agentes atmosféricos.

El alero que corre por encima de las arquerías del patio de los Leones de la Alhambra, también tiene varios aliceres profu-



Granada. — Museo Arqueológico. Canecillo del siglo XII.

Dibujo de Emilio Camps.

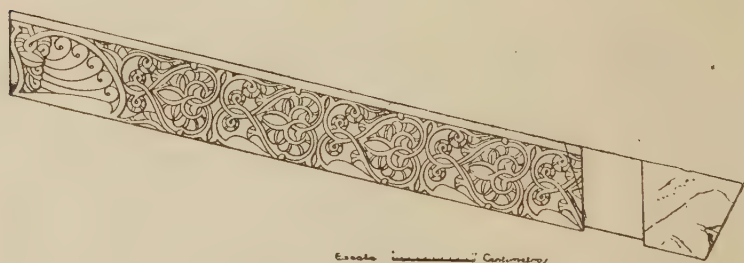
samente tallados, lo mismo que los canecillos. Estos últimos son todos modernos, contemporáneos de la restauración hecha en la segunda mitad del siglo XIX, pero en el museo de la Alhambra se conservan dos de los originales ², con su extremo aquillado y

¹ George Marçais, *Album de pierre, plâtre et bois sculptés* (Argel 1909), lám. XIV.

² *El patio de los Leones*, por Leopoldo Torres Balbás (*Arquitectura*, XI, Madrid 1929, pp. 3-11).

las caras cubiertas de elegantes hojas, más naturalistas que las de otros lugares de la Casa real, del mismo estilo que los atauriques que cubren las albanegas del arco de entrada a la sala de la Barca y del de ingreso al patio de Comares desde el del Cuarto dorado ¹.

Buen ejemplo de alero sirviendo de guardapolvo a una puerta es el que protege la del Mexuar. Se conserva bien, incluso con vestigios de policromía, merced a haber estado defendido desde el siglo XVI hasta hace pocos años por el techo de madera de una habitación, en la que por aquella fecha se transformó el patio al que durante la época árabe se abría ese ingreso.



Granada. — Alhambra. Canecillo encontrado en la Torre del Peinador de la Reina.

Como de costumbre, cuando se trata de aleros sobre puertas o fachadas, lo limitan a los costados zapatas sobre pilastras.

Semejantes a éste serían los aleros, en gran parte desaparecidos, que hubo sobre las puertas del oratorio del Partal y de la torre del Peinador de la Reina. La última tiene un epígrafe que parece aludir a la restauración de Muḥammad V en el trono granadino — 763 = 1362 —, por lo que será poco posterior a este acontecimiento. A su desaparecido alero pertenecía un canecillo, semejante a los descritos e inclinado como todos, hallado al reparar la torre.

¹ *Ars Hispaniae*, IV, *Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar*, por Leopoldo Torres Balbás (Barcelona 1949), pp. 172-176.

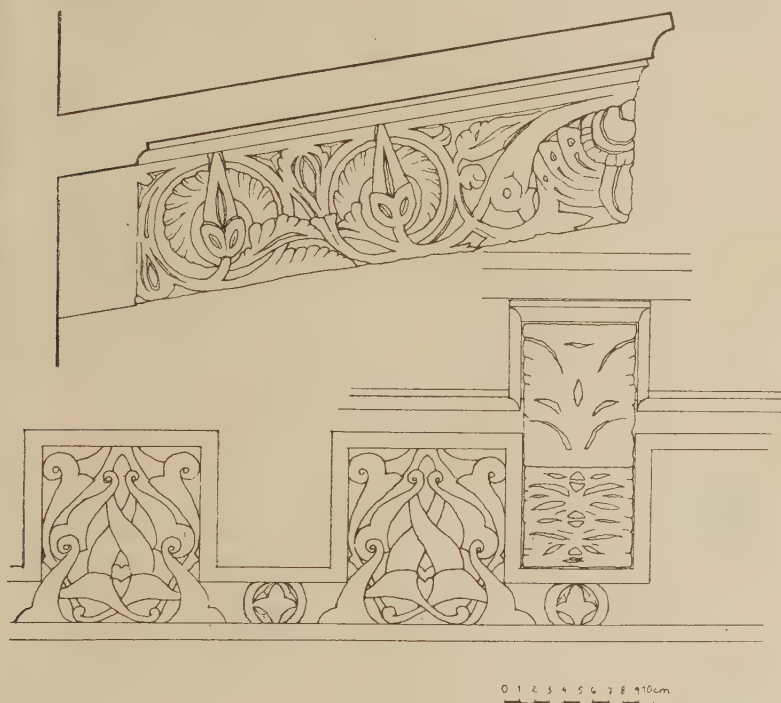


Granada. — Palacio de Daralhora. Alero del patio.



Toledo. — Alero de la posada de la Santa Hermandad.

Para lugares de menos importancia se simplificaba en Granada la decoración de los canes, conservándoles el extremo en forma aquillada y tallando en sus costados un ornato en forma de ochos, de monótono y poco feliz dibujo: aleros de los patios



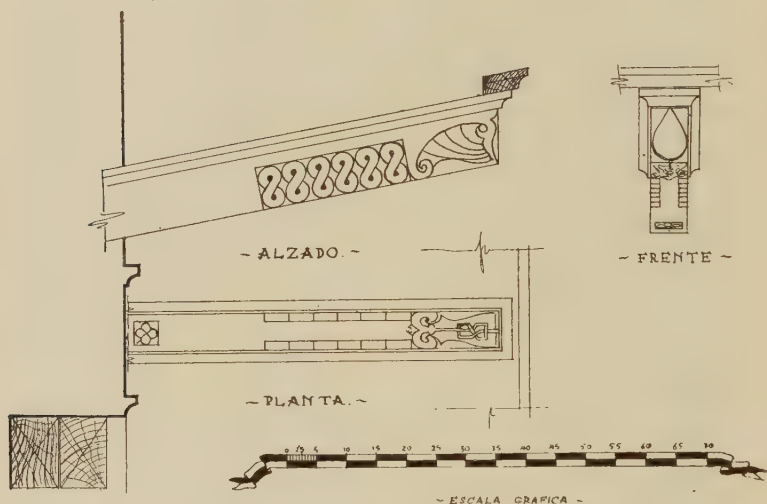
Granada. — Alhambra, Alero y canecillo del mirador de la Torre de las Damas.

Dibujo de Cajigal.

de Comares — de 66 centímetros de vuelo, 9 de altura y 7 de ancho —, cuyos canes, todos o casi todos, se labrarían al restaurar el patio en la segunda mitad del siglo XIX, pero copiando los viejos —; de la galería de Machuca, que conserva, en parte, sus antiguos canecillos — de 41 centímetros de vuelo, 9 de altura y 6 de ancho —; del pequeño, en alto, llamado modernamente

del Harén, cuyo muro de cerramiento a mediodía conserva su alero primitivo — de 56 centímetros de saliente, 9 de altura y 6 de ancho —, sin alicer, según costumbre en los de escasa importancia¹, y del del patio de la Acequia del Generalife.

A este último tipo descrito pertenece el alero del patio del palacio de Daralhorra, en el barrio de la Alcazaba de Granada,



Granada. — Alhambra. Alero del patio de Comares.

Dibujo de Valentín Picatoste.

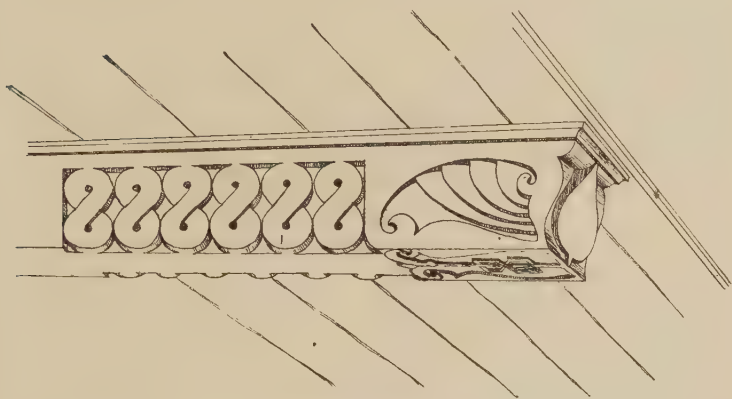
unido al convento de Santa Isabel la Real hasta su adquisición por el Estado hace pocos años — de 48 centímetros de vuelo, 8 de alto y 6 de ancho —, con alicer liso que conserva vestigios de las pinturas que lo decoraron. Semejante era alguno de los aleros del *māristān* de la misma ciudad, hospital de locos construido de 767 = 1365 a 768 = 1367 y derribado en 1843,

¹ Los canecillos de los aleros que se colocaron en la Alhambra en la etapa 1923-1936, en la que dirigí sus obras de conservación, para sustituir a los antiguos desaparecidos, fueron lisos, lo mismo en los tres frentes restantes del patio del Harén, que en el Partal, muros laterales del patio del Cuarto dorado, pórtico y torre de Machuca, etc.

conocido por unos planos y dibujos hechos poco antes por el arquitecto Enríquez¹.

Lujosa obra de carpintería nazarí debió de ser el alero que protegía la portada del Corral del Carbón, a juzgar por la monumentalidad de ésta.

Los mencionados ochos adornan las caras laterales de algu-



Granada. — Alhambra. Canecillo del alero del patio de Comares.

Dibujo de Valentin Picatoste.

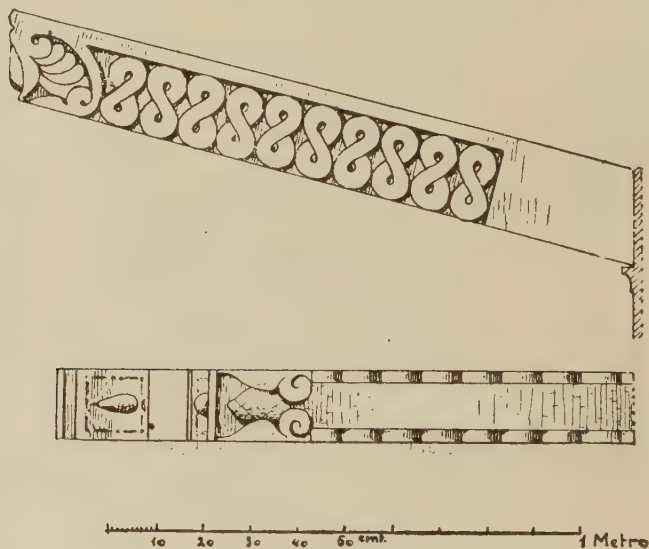
nos canes de la casita árabe de Ronda llamada de los Gigantes, aprovechados en un alero moderno. En la Alcazaba de Málaga se conservan varios canecillos sueltos semejantes a los granadinos y con la misma inclinación.

Entre la Granada nazarí y Toledo, capital ésta de hecho de la España mudéjar, hubo estrechas relaciones. Lo testimonia el parentesco de varias de las obras artísticas que en ambas subsisten, a más de algunos hechos de la vida social, como el tener

² Leopoldo Torres Balbás, *El mārīstān de Granada* (AL-ANDALUS, IX, 1944, pp. 481-498).

el moro granadino Abrahen el Caycí, que intervino en unión de otros varios en los tratos realizados en 1493 con los Reyes Católicos para el paso de Boabdil «allende», parientes en Toledo, que ocupaban doce casas; en la Capitulación de 15 de junio de ese año solicitó permiso para que siguieran la misma ruta, libres y francos de todo derecho ¹.

La existencia en la ciudad castellana de dos ejemplares de



Granada. — Māristān (desaparecido). Canecillo de alero.

Dibujo de Enrique .

aleros formados por canecillos inclinados, en la misma forma que los granadinos, comprueba también las relaciones entre ambas; no serían los únicos que hubiese en Toledo, en la que la destrucción de los edificios antiguos no ha cesado desde hace siglos.

Protege con su gran vuelo uno de ellos el maltratado frente

¹ . Francisco ^r Martínez de la Rosa, *Doña Isabel de Solís* (Madrid 1846), pp. 429 y 434-435.



Salé (Marruecos). — Mezquita de Abū-l-Ḥasan. Detalle del alero del patio.



Madrid. — Museo Arqueológico Nacional. Ménsulas procedentes de la Aljafería de Zaragoza.

de un palacio al que, sin razón alguna, se llama del rey don Pedro, situado en la plazuela del mismo nombre, junto a Santa Isabel la Real. En un muro de típica fábrica toledana, de cajones de mampostería entre verdugadas de ladrillo, ábrese una puerta, cuyo dintel pétreo alivia un arco de descarga de ladrillo; encima hay una ventana modernizada. Sobre las pilastras que forman las jambas de la puerta, también de piedra, vuelan sendas ménsulas, apeo a su vez de otras pilastrillas de ladrillo, rematadas por arriba en modillones. Esta guarnición típica toledana, derivada de modelos andaluces y con lejano origen en la arquitectura almohade, parece dispuesta para que el alero de coronación resaltase en esa parte central, señalando así su mayor importancia. Pero sobre todo el frente construyóse, encima de un alicer de madera profusamente decorado, un alero uniforme, corrido, de dobles canecillos escalonados de gran vuelo y considerable inclinación, con ornamentación tallada. En el escudo existente sobre la puerta y en su eje se labró un castillo; en otro lateral, dos lobos pasantes con orla de ocho aspas o cruces de San Andrés, blasón éste de los Ayala; ambos se repiten en la inmediata portada del palacio en el que se instaló el monasterio de Santa Isabel la Real. Esa fachada del mal llamado palacio de don Pedro es obra del siglo XV¹.

Otro edificio de Toledo, la cárcel de la Santa Hermandad, construída en el reinado de los Reyes Católicos, cuyo blasón y emblemas ostenta su fachada, tiene también alero de dobles canecillos inclinados, cuya única decoración se reduce a la forma de quilla, lisa, de la cabeza de los superiores y más volados, y a las superficies en que se recorta el extremo de los inferiores, perfiladas según curvas cóncavas y convexas.

Semejantes son los canecillos de la fachada, muy reformada, del hospital de Antezana, en Alcalá de Henares, también dobles, lisos e inclinados. Lo construyó, según normas toledanas, el noble caballero don Luis de Antezana — uno de los tres que don

¹ De las ruinas de este palacio procede un arco de yeso, con pavos reales, tallada su silueta — el interior estaría pintado —, en las albanegas. Está hoy en la capilla de San Jerónimo del convento de la Concepción Francisca de Toledo.

Fernando y doña Isabel enviaron en 1469 a participar su boda a Enrique IV —, dícese que hacia 1483.

En Marruecos, probablemente por influencia granadina, hay algunos aleros con canecillos inclinados. El más rico es el del pequeño patio de la madraza de Salé, levantada por Abū-l-Hasan de 733 = 1333 a 742 = 1341-1342 ¹. Parece derivar, a través de ejemplares desaparecidos, de una rica cornisa de yeso, sobre la que dicen arrancaba una bóveda, que hubo en el palacio de la Aljafería de Zaragoza, construido entre los años 441 = 1049 y 474 = 1081, cuyos restos se repartieron los museos Arqueológico Nacional de Madrid y de Bellas Artes de Zaragoza ². El alero de Salé, todo él de madera, está formado por unos pequeños modillones sobre un ancho alicer con excelente talla de letras cursivas entre atauriques, sosteniendo altas ménsulas, a modo de pilastras, de cabeza volada, que apean a su vez dos filas de canes escalonados, oblicuos y con las cabezas talladas en forma de hoja aquillada. — L. T. B.

VAJILLA DE MADERA Y VAJILLA DE BARRO EN LOS SIGLOS XIV Y XV

En los hogares más humildes, tanto de la España cristiana como de la islámica, en la edad media, la vajilla usada era de madera. A ésta y a la de barro cocido, es decir, la cerámica, aluden una serie de documentos notariales, conservados en los archivos de Valencia y en el Histórico Notarial de Barcelona, publicados y comentados con acierto, en fecha reciente, por el señor Olivar Daydí ³.

¹ Charles Terrasse, *Médersas du Maroc* (París s. a.), pp. 15-17, y *Les monuments mauresques du Maroc*, por J. de la Nézière (París s. a.), pp. 11-12.

² Reproducida en *AL-ANDALUS*, III, 1935, lám. XI.

³ M. Olivar Daydí, *La vajilla de madera y la cerámica de uso en Valencia y en Cataluña durante el siglo XIV* (según los inventarios de la época). Anejo nº 2 de *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Patronato «José María Quadrado» (Valencia 1950).

En las primeras páginas de su estudio se ocupa el señor Olivar de la vajilla de madera — *fust* —, la más generalizada, dice, entre las gentes más modestas en el siglo XIV; en ocasiones, coexiste en las casas opulentas con la de plata; es frecuente que falte la de loza. «Servidoras» de Domás (Damasco), que eran platos grandes o fuentes destinadas a servir ciertos manjares, de madera y pintadas, figuran en inventarios de los años 1385 y 1445; las que se mencionan en el primero adornábanse con la estrella salomónica de seis puntas, y *altra obra morisca*. En otros inventarios de 1398 y 1401 se enumeran *tábachs* — *tabaques*, del árabe *tabaq*, lo mismo que «servidoras» —, de palma, *de obra de Almería*. Para ver cómo la vajilla de madera estaba igualmente extendida por la España islámica, no parece ocioso recordar que Idrisi, a mediados del siglo XII, dice que en Quesada, en la región de Jaén, se torneaban platos, jarros y otros utensilios de madera, muy usados en España y en la mayor parte del Africa occidental ¹.

Respecto a la loza dorada, el documento más antiguo en el que se menciona la malagueña entre los estudiados por el autor, es del año 1319, y en él aparecen citados, en unión de ejemplares de Teruel: *uiginti quinque inter parabsides et tallatorios p. t. (pictos?) terre Maleche et Turolii et duos tarracetos terre Maleche*. El autor del trabajo comentado recuerda que Van de Put ha citado un registro de 1303, de artículos importados por el puerto inglés de Sandwich, en el que se mencionan platos y picheles de *Malyk*. En inventarios de 1342, 1348 y 1398 figuran, respectivamente, *escudelles grans de terra, d'obre de Manizes, talladoretz de terra de Manizes* (al mismo tiempo que ejemplares de *Maleque*), y, en el del último año, *un tábach de terra, obra de Manizes, y una escudella de terra de obra de Manizes*. En un inventario catalán de 1392, cítanse *scutellas de Malica depictas, escudelles de terra de obra de Mèllica, un tallador de Mèllica, varias escudelles de obra de Valencia y scutellas de Mállica depictas et de Valencia*. En esta última cita parecen di-

¹ Edic. R. Dozy y M. J. de Goeje (Leiden 1866), p. 203 del texto árabe y 249 de la trad. francesa.

ferenciarse los productos cerámicos de Málaga de los de Valencia. En otros documentos antes publicados menciónanse, dubitativamente, ambas procedencias.

Ejemplares de cerámica verde incluyen inventarios catalanes de 1373 — barnizados éstos — y 1396. El lugar de fabricación, Barcelona, lo especifica un inventario valenciano de 1401; lo conocíamos por otro de 1374, copiado por Mosén Gudiol y publicado por Osma. Algunos catalanes mencionan loza pintada de esta tierra, y en uno de 1400, publicado por J. Segura, aparece, junto con escudillas de obra de Málaga, *altra scudella de obra de Barcelona*, sin especificar si es o no pintada.

Respecto a cerámica de importación, se citan en los inventarios vistos por el autor: *una gerra vert de Bogia* (a. 1343); *sex scisoria de terra de Cicilia* (a. 1363), y considerable cantidad de otros ejemplares *domesquí* (*damascenus*), y de *Domás* (de Damasco); en un documento de 1364 figuran hasta 59 *pots de Domás* y 28 *escudelles de Domás*, lo que justifica, dice el señor Olivar, el activo comercio mantenido por los puertos de Barcelona y Valencia en el siglo XIV con el Oriente próximo, sobre todo a través de Alejandría. Esos ejemplares damasquinos se encuentran sobre todo «en inventarios de bienes de *especiers* o boticarios, personas que, habiendo de adquirir sustancias venidas de Oriente, pudieran comprar también piezas cerámicas de aquel mismo origen con el fin de revenderlas después».

Los datos del excelente trabajo del señor Olivar Daydí completan los antes publicados sobre la cerámica de Málaga y Manises por varios eruditos, singularmente por los señores Osma y Martí. Pero a estos documentales no han acompañado los dedicados al estudio de esos productos cerámicos, singularmente de los mudéjares. Se va precisando cada vez más la fabricación malagueña. Al cuenco del museo de Berlín con la palabra *Málaga* en el reverso pueden ya unirse los publicados por el doctor Kühnel en las páginas de esta revista, procedentes de los testares de El Cairo, que también la tienen, y otros encontrados recientemente en el Marruecos francés con idéntico epígrafe. Falta ahora, como labor más urgente, estudiar los productos de Manises juntamente con los catalano-aragoneses y catalanes de loza dorada, en fun-

ción de su técnica, de su decoración e incluso de su forma, para llegar a la diferenciación de todos ellos y a fijar su cronología. — L. T. B.

LOS REYES CATÓLICOS EN LA ALHAMBRA

Casi todos los testimonios contemporáneos o poco posteriores coinciden en que, rendida Granada, el 2 de enero de 1492 tomaron posesión de la Alhambra los conquistadores. Pero son contradictorios los datos referentes a la primera visita de los monarcas al palacio nazarí y a la misa celebrada en su recinto, incluso los que figuran en los relatos de los asistentes a dichos actos, como para hacernos totalmente escépticos respecto a cualquier documento que, lo mismo que esos, parezca reunir las máximas garantías de certeza.

Según carta de Bernardo del Roi, fechada en Granada el 7 de enero y dirigida a la Señoría Véneta, la rendición tuvo lugar el día 2, y al siguiente (fechas, sin duda, erróneas) fué la toma de posesión de la Alhambra, a la que subieron los monarcas; éstos, el día después volvieron a su residencia. Un francés asistente a la rendición, cuyo relato fechado en Granada el 10 de enero se conserva impreso en caracteres góticos, no alude a visita al palacio nazarí de don Fernando y doña Isabel anterior a la del 8 de ese mes; después de asistir a la solemne consagración al culto católico de la mezquita mayor, fueron ese día a la Alhambra, donde su alcaide, el conde de Tendilla, les tenía preparado suculento banquete. Gonzalo Fernández de Oviedo, residente en Granada aquellos memorables días, «aunque paxe muchacho de trece o catorce años» entonces, afirma que los reyes no subieron a la Alhambra el día 2, cuando Boabdil la entregó. Cronistas posteriores, de menos garantía por ello, como Rodríguez de Ardila y el continuador de Fernando del Pulgar, afirman lo contrario¹.

¹ Excepto el último, los textos citados han sido recogidos y publicados por

Un manuscrito árabe de autor anónimo, terminado de escribir en 1538, no da noticias más concretas acerca de las primeras visitas de los monarcas a la Alhambra; pero sí afirma que en los primeros días el rey acostumbraba trasladarse a ella durante el día para regresar, al anochecer, a su campamento (Santa Fe) ¹. Repite lo mismo la Crónica inserta en las *Analectas* de al-Maqqarī ².

Respecto a la primera misa dicha en la Alhambra y en Granada, el citado Bernardo del Roi escribió que después de tomar posesión los castellanos de la Alhambra, el 3 de enero, «súbitamente fué aderezado un altar en el palacio, donde se celebró una misa». El relato francés dice: *Et fist le dit precepteur ce iour* (el 2 de enero) *celebrer et dire messe en vng certain lieu de la dicte tour nōme meschita*. Errada la fecha de Roi, como antes se dijo, parece no caber duda de haberse celebrado esa ceremonia religiosa el día 2, después de tomar posesión de la Alhambra don Gutierre de Cárdenas, asistido de varios caballeros y prelados, en nombre de los monarcas. Más discutible y discutido es el lugar de su celebración, que no aclaran los testimonios aducidos. Lo verosímil es que lo fuera en la mezquita real de la Alhambra, previamente consagrada, donde se instaló la primera catedral. En la capilla del posteriormente fundado con-

Miguel Garrido Atienza, *Las Capitulaciones para la entrega de Granada* (Granada 1910), pp. 314-326, docs. LXVIII-LXXI; la carta de Bernardo del Roi, en el códice 263, pp. 34-35 de la Bib. Marciana, de Venecia; el relato en francés, escrito en caracteres góticos, en Bib. de la Univ. de Granada, sign. 2-1-147; el relato de Oviedo en las *Batallas y Quincuaxenas*, escritas por el Capitán Gonzalo Fernández de Oviedo, Batalla primera, diál., fº 213 del ms. nº 3.135 de la Bib. Nac. Según el licenciado Gabriel Rodríguez de Ardila, en la *Historia de la Casa de Mondéjar*, lib. 3, cap. 27, fº 214 ss., ms. nº 3.315 de la Bib. Nac., los reyes, después de subir el día 2 a la Alhambra, volvieron a Santa Fe, donde estuvieron hasta el 6 de enero, que entraron en Granada y se quedaron esa noche en la ciudad. El continuador de Pulgar afirma la subida de don Fernando y doña Isabel a la Alhambra el día 2; los reyes «se aposentaron en la casa real» (*Biblioteca de Autores Españoles* [Rivadeneira], t. LXX, *Crónicas de los Reyes de Castilla*, III, Madrid 1878, p. 516).

¹ Alfredo Bustani y Carlos Quirós, *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas* (Larache 1940), p. 49.

² Adaptación de P. de Gayangos, vol. II (Londres 1843), p. 389.

vento cercano de San Francisco no pudo ser, como han sostenido algunos, por su destino en ese momento de sala de palacio musulmán, poco apta, sin reformas de importancia, para templo cristiano. Además, era costumbre plurisecular consagrar al culto católico las mezquitas al adueñarse de las ciudades islámicas, y ninguna cláusula de las de la rendición obligaba a conservar la regia de la Alhambra dedicada al destino para el que fué labrada ¹.

En los meses inmediatamente posteriores al de la conquista, continuó residiendo la Corte en el real de Santa Fe, en espera, probablemente, de que se terminaran de realizar en la Alhambra las obras de reforma necesarias para la cómoda instalación de los monarcas, pues las construcciones de la colina roja pasaron ruinosas a su poder. En 1431, pocos días después de la entrada de don Juan II en la Vega y de la batalla de la Higuera (27 de junio) un terremoto fué causa de la caída de muros y torres ².

¹ En un «Memorial escrito asu Mgd. para finalizar la iglesia de Santa María de la Alhambra el año 1602», existente en el archivo de la parroquia granadina de San Cecilio, a la que está agregada la iglesia de la Alhambra, se dice: «Luego que este Reyno se ganó de los moros por los Señores Reyes Católicos... fundaron y hisieron edificar en esta Alhambra, junto a las Casas de los Reyes Moros, una Iglesia maior Parrochial, y la hicieron consagrar y decir enella la primera misa». — Según un manuscrito sin título que trata de varios monasterios franciscanos y fué propiedad de don Francisco de Paula Valladar, los reyes subieron «a la Alhambra, y para desempeñar la obligación en que les tenía puesta su fée, mandaron celebrar el mismo día 6 la primera misa, que se celebró dentro de Granada. El sitio donde se celebró esta misa servía entonces a los Moros de Mezquita, y oy con la misma fábrica a lo Mosayco es la Capilla Mayor de este Real Convento [de San Francisco de la Alhambra]». El manuscrito tiene la siguiente nota original: «La primera misa que se celebró dentro de Granada, se celebró día 6 de enero en la Capilla mayor de este Convento. Así consta por escritura de su Archivo». (*Páginas de la reconquista de Granada*, por Francisco de P. Valladar, apud *Bol. del Centro Artístico de Granada*, año III, 1888, pp. 11-13 y 19). Creo haber demostrado que las construcciones árabes aprovechadas para el convento de San Francisco de la Alhambra no eran de mezquita u oratorio, sino de palacio. (*El ex convento de San Francisco de la Alhambra*, por Leopoldo Torres Balbás, apud *Bol. Soc. Esp. Excursiones*, XXXIX, 1931, pp. 126-138 y 205-215).

² *Tratado de los Reyes de Granada*, compuesto por Hernando del Pulgar (*Semanario Erudito*, tomo XII, Madrid 1788, p. 112): «... no desanimándole [al rey de Granada] los malos sucesos, ni aun las demostraciones, e señales de la tierra

En sus últimos tiempos de vacilante reinado, Boabdil no debió de tener ni recursos sobrados ni ocasiones propicias para reparar construcciones de tan extrema fragilidad, necesitadas de continua atención.

El francés asistente a la capitulación, cuyo relato está fechado, como se dijo, el 10 de enero de 1492 en Granada, alude a la partida de los reyes Católicos para Aragón después de haber hecho reparar algunas torres y edificar, lo que acredita el mal estado de las fortificaciones ¹.

El alemán Jerónimo Münzer pudo ver a fines de 1494 a muchos sarracenos «que en la fortaleza [de la Alhambra], y sitios reales reconstruyen lo que estaba en ruinas, pues el rey de Granada, después que se dió cuenta de que no podía resistir al cristianísimo rey de España, permitió que se derribasen muchos edificios» ².

Cartas y documentos de la cancellería real, de los primeros meses de 1492, están fechados «en el nuestro real de la cibdad de Granada», en «nuestra villa de Santa Fe», en «nostra cibdat de Santa Fe»; algunos «in ciuitate Granate» ³.

propia, que en estos días tembló diversas veces en Granada; e lo que más había en que reparar, fué el ver con los temblores caerse algunos pedazos de las murallas de la ciudad, e también tembló el Alcázar del Rey de Castilla...». — *Ilustraciones de la Casa de Niebla*, por Alonso Barrantes Maldonado, II (*Mem. Hist. Español*, tomo X [Madrid 1857], p. 51): «En este tiempo tembló la tierra en el real del Rey, y en Granada se cayó parte del Alhambra; ... fué tan grande este temblor y tantas vezes que no avía memoria de gentes que uviesen visto otra cosa semejante».

¹ *Et ce fait aidant nr̄ seigneur et mesmement quilz aurōt fait reparer aucunes tours et edifier ilz prendront le chemin vers arragon* (Garrido Atienza, *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, p. 320). Parece extraño que el autor del relato estuviese tan bien informado de los planes de los monarcas.

² Jerónimo Münzer, *Viaje por España y Portugal, 1494-1495*, trad. de José López Toro (Madrid 1951), pp. 38-39.

³ Yerra, pues, Bermúdez de Pedraza (*Antigüedad y excelencias de Granada*, Madrid 1608, f^{os} 76 r y v) al afirmar, en contra de los testimonios de Lucio Marineo Sículo, Bernáldez, Fernando del Pulgar, Gonzalo Fernández de Oviedo y Esteban de Garibay, que desde el día que tomaron posesión de la ciudad los reyes se quedaron en Granada, lo que intenta probar con una carta, fechada en 2 de enero en esa ciudad, escrita por la reina al prior de Guadalupe; otras hay de don Fernando en las que figuran el mismo lugar y data.

El 7 de abril estaban ya instalados los soberanos en la Alhambra, pues escribían a Venecia desde *Alphambra ciuitatis Granate*; en documentos del 22 y 23 de mayo figura el mismo lugar de origen ¹. Galíndez Carvajal afirma que residieron en Granada hasta el mes de mayo, en cuyo día 27 libraron en Santa Fe la pragmática 25; partieron de esa ciudad en los primeros días de junio; el 10 se hallaban en Córdoba, y los 23 y 24 firmaban cédulas en el monasterio de Guadalupe ².

Tardaron los monarcas varios años en regresar a Granada. Partidos de Madrid en mayo de 1499, el recibimiento que se les hizo en Granada, en donde estaban en julio, fué muy solemne. Refiere, quien debió de presenciario, que «lo más que fué de ver que en la Xarea del Albaicín, y abajo en todo lo llano hasta Sant Lázaro, había treinta mill moras e más, todas con sus almalfas blancas, y era cosa de admiración verlas» ³. Salieron los reyes de Granada algo después de mediar noviembre para ir por Alcalá la Real, Baena, Écija y Carmona a invernar en Sevilla ⁴.

¹ Antonio de la Torre, *Los Reyes Católicos y Granada* (Madrid 1946), pp. 131, 133 y 134. La carta a Venecia en el Arch. Corona de Aragón, Reg. 3.666, f^o 64 v.

² Lorenzo Galíndez Carvajal, *Anales breves del reinado de los Reyes Católicos* (Col. de docs. inéditos para la Historia de España, tomo XVIII, Madrid 1851, p. 279). En la *Crónica de Felipe 1^o llamado el Hermoso*, escrita por don Lorenzo de Padilla (Col. de docs. inéditos para la Historia de España, tomo VIII [Madrid 1846], p. 19), se afirma que los reyes, después de una estancia de cuatro meses, abandonaron Granada en mayo. Bernáldez escribe que, después de la rendición de la ciudad, «el Rey y la Reyna, e la corte se estuvieron en Santa Fe, ... e en el real, y a veces en tiempos en el Alhambra, fasta fin de todo el mes de mayo del año de 1492 años, y en parte del mes de junio...», en los primeros días de junio se partieron del Alhambra, e vinieron a tener la Pasqua del Espíritu Santo a Córdoba, que fué aquel año a diez días de junio» (*Historia de los Reyes Católicos*, por el bachiller Andrés Bernáldez, en *Biblioteca de Autores Españoles* [Rivadeneira], LXX [Madrid 1878], cap. CII, p. 644). Lo mismo afirma Fernández de Oviedo (Garrido Atienza, *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, p. 323). El 15 de mayo firmaron en Santa Fe una provisión (*Documentos del Archivo general de la villa de Madrid*, tomo IV [Madrid 1909], pp. 341-346).

³ Continuación de la *Crónica de Pulgar* por un anónimo, apud *Biblioteca de Autores Españoles*, LXX, *Crónicas de los Reyes de Castilla*, III, 3, p. 517.

⁴ Galíndez Carvajal, *Anales breves*, pp. 292-296.

Al año siguiente de 1500, partidos de esta ciudad el 22 de junio, se encaminaron don Fernando y doña Isabel, variando el anterior itinerario, por Mairena, Marchena, Osuna, Estepa, Antequera, Loja y Santa Fe a Granada, donde estaban el 18 de julio; a los pocos días moría allí el príncipe don Miguel, nieto de los soberanos ¹. Lorenzo de Padilla refiere, con fechas erradas, que, adelantado el verano de 1500, «el Rey y la Reina se abajaron del Alhambra para la iglesia mayor a oír vísperas, y con ellos las infantas y reina de Nápoles»; acabadas, los embajadores de los reyes de Portugal e Inglaterra se desposaron con las infantas doña María y doña Catalina, respectivamente, por poderes que tenían para ello del rey don Manuel de Portugal y del príncipe de Gales. «Hecho este auto — sigue refiriendo Padilla —, el Rey y la Reina se quedaron aquella noche en la posada del arzobispo, y otro día por la tarde se volvieron al Alhambra» ². Salvo breves salidas, en las que pernoctaron en Albolote, Santa Fe y algunos otros lugares, en Granada permanecieron don Fernando y doña Isabel hasta el 20 de octubre de 1501, día de su marcha a Sevilla, a pasar las Navidades en clima más clemente que el granadino ³.

¹ Galíndez — *Anales breves*, p. 298 — afirma que los reyes entraron en Granada el 23 de julio, en contradicción con su noticia de haber muerto el príncipe don Miguel el 20, puesto que el fallecimiento tuvo lugar en Granada; según Padilla, «entraron los reyes en Granada por el mes de junio, y de camino sucedieron ciertas calenturas al príncipe don Miguel..., y crecieron en tanto, que murió dellas por en fin del mes de jullio deste año (1500), siendo de edad de tres años. Lleváronlo a sepultar al monesterio de Sant Francisco del Alhambra» (Padilla, *Crónica de Felipe 1º*, apud *Colec. docs. inéditos*, tomo VIII, cap. XVI, p. 67). Fecha segura para estancia de los soberanos en Granada es la de 18 de julio; figura en una carta escrita por ellos desde la Alhambra (*Los Maestros Alfareros de Manises, Paterna y Valencia*, por G. J. de Osma [Madrid 1908], pp. 86-87, n. [4]).

² Padilla, *Crónica de Felipe 1º*, pp. 68-69.

³ Galíndez Carvajal, *Anales breves*, pp. 297-302. Tampoco coinciden en estas fechas Galíndez y Padilla: según éste, sosegadas las Alpujarras, el rey regresó a Granada, donde había quedado la reina, «y estuvieron en esta ciudad hasta el mes de septiembre deste año» (1501); «por el mes de setiembre se vinieron a la cibdad de Ecija» (Padilla, *Crónica de Felipe 1º*, *Col. de docs. inéd.* tomo, VIII, pp. 73 y 78). Hay, entre otros documentos, una cédula real fechada en Granada el 15 de octubre (*Docs. del Arch. gen. de Madrid*, IV, pp. 5-6).

No volvió en vida a Granada la reina Católica. Habiendo fallecido el 26 de noviembre de 1504 en los palacios reales de la plaza de Medina del Campo ¹, en cumplimiento de voluntad testamentaria llevaron sus restos mortales a reposar en la iglesia del convento de San Francisco de la Alhambra: «E quiero y mando que mi cuerpo sea sepultado en el monasterio de Sant Francisco, que es en la Alhambra de la cibdad de Granada». Para cumplir el viaje impuesto por el último deseo de la soberana, el cortejo fúnebre hubo de arrostrar, a través de veintidós ásperas jornadas, fríos intensos y lluvias torrenciales que desbordaban los ríos, llevándose los puentes y haciendo intransitables los caminos. El 18 de diciembre llegó a las puertas de la humilde casa religiosa, acondicionada aprovechando restos de un palacio musulmán, el cadáver de la reina Isabel, y en su capilla permaneció — desde 1516 en unión del del rey Fernando — hasta que en 1521 se trasladaron a definitiva y suntuosa sepultura en la capilla Real, recién concluída, de la misma ciudad.

Las reparaciones de los palacios de la Alhambra comenzaron inmediatamente después de pasar Granada a manos cristianas.

Una de las cláusulas de las capitulaciones convenidas en 25 de noviembre de 1491 era que los rehenes fijados quedarían «en poder de sus altesas (los reyes Católicos) por término de diez días, en tanto que las dichas fortalezas del alhambra e alhiján se reparan e proueen e fortalecen» ².

¹ Galíndez Carvajal, en sus *Adiciones genealógicas a los Claros varones de Castilla*, de Fernán Pérez de Guzmán, señor de Batres, escritas en 1517, dice que la reina falleció el 26 de noviembre de 1504 «en Medina del Campo en la casa Real que allí está, un martes entre once y doce de medio día» (*Colec. de docs. inéditos para la Historia de España*, tomo XVIII, p. 438). El testimonio, por la autoridad de Galíndez, del Consejo y Cámara de los Reyes Católicos, y lo próximo del suceso, merecía entero crédito. Holgaba, pues, toda discusión, entre partidarios del castillo de la Mota y del palacio o palacios de la Plaza, para lugar de fallecimiento de la reina Isabel. Documentos hallados posteriormente confirman que fué en ellos — los había edificado don Fernando el de Antequera — donde murió la soberana.

² Garrido Atienza, *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, p. 130.

En una real cédula de la soberana, de 12 de febrero de 1492, dirigida al Concejo de Sevilla, dice haber acordado dar licencia y despedir la mayor parte de la gente que de esa ciudad acudió a la conquista, «quedando alguna poca della para la guarda, lauores e rreparos que en el alhambra e en la cibdad mandamos fazer, que son tan necesarios que non se pueden escusar». Y el 6 de marzo del mismo año se dirigían los monarcas a la misma entidad hispalense manifestando que, por la grandeza de las obras emprendidas, era menester mucho tiempo, más que el pensado, para acabarlas, por lo que mandan repartir una cierta cantidad entre los concejos, collaciones, vecinos y moradores, y anuncian que mientras se reciben continuarán en Granada los oficiales de labor de la ciudad de Sevilla para lo que conviniese ¹.

Una semana después, el 13 de marzo, era el monarca el que pedía obreros a Zaragoza, capital de su reino aragonés, en carta escrita en Santa Fe, dirigida a mosén Domingo Agustín, lugarteniente de baile en dicho reino, diciéndole que «los dos fijos de maestre Mofferiz, el que labra órganos, y el otro que labra de algez (yeso), y el fijo de Brahem Palero, el mayor, y Arami, moros de Çaragoça», eran necesarios «para ciertas obras que... se fazen en el Alfambra desta ciudad de Granada». Por ello, debían de marchar en seguida, «todas cosas dexadas», llevando cada uno «dos oficiales de sus officios, muy buenos, de manera que, con los maestros, por todos sean doze», encargando al lugarteniente de baile les diese dinero para el viaje y advirtiese que «partan luego y que no se detengan en el camino» ².

¹ Arch. municipal de Sevilla, Tumbo 3º, fos 470 y 176 v, según cita de Celestino Martínez López, *Arquitectos, Escultores y Pintores vecinos de Sevilla* (Sevilla 1918), p. 92.

² Arch. Corona Aragón, Reg. 3.571, fos 11 v-12, documento publicado por don Antonio de la Torre y del Cerro, *Moros zaragozanos en obras de la Aljafería y de la Alhambra* (*Anuario del Cuerpo facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, Madrid 1935, pp. 249-255). En el Arch. de Simancas, Secretaría de Guerra, leg. 1.314, se guarda un «Sumario breue del cargo e data de las obras de los reparos del muro e torres del Alhambra que fisieron las cibdades e de las obras de las casas Reales fasta jueues cinco días del mes de julio deste presente año de mill quatrocientos e noventa e dos años». En este Sumario, bajo el subtítulo de «los reparos del castillo y del muro y torres del Alhambra»

La correspondencia de los reyes Católicos con su secretario Fernando de Zafra, residente en Granada, comprueba la realización de importantes obras en la Alhambra y en otras construcciones de esa ciudad, algunas de ellas de fortificación, de 1492 a 1494. Ya se dijo cómo Múnzer, al relatar su visita a Granada en el mes de octubre de ese último año, vió en la Alhambra a muchos obreros moros reconstruyendo lo que estaba en ruinas. También en el Generalife dice haber encontrado a «muchos sarracenos adornando ya y restaurando las pinturas y las demás cosas con la finura propia suya» ¹.

Al volver los reyes a Granada y residir en la Alhambra, quisieron sin duda hacer nuevas obras o incrementar las que se

se dice: «Monta en lo que se labró en los dichos reparos el dicho año pasado de noventa e dos, de que lleuaron relación sus altezas, cccc^oxxxjuxx, y en lo que se tasó que sería menester para Recibir e Reparar las paredes del muro y torre del castillo cccu, etc.» (Garrido Atienza, *Las Capitulaciones para la entrega de Granada*, p. 130, n. [2]).

¹ De una minuta de carta de Fernando de Zafra a los monarcas, desde Granada, sin fecha, al parecer de 9 de diciembre de 1492: «Las obras quedan en el estado que a vuestras Altezas escribí, aunque en los tejados de las casas Reales de vuestras Altezas ha remanecido una poca de obra, para que he dado, después de gastado todo lo que a vuestras Altezas escribí, sesenta mil maravedís, y no sabemos si habrá recabdo para lo acabar». De carta de los reyes a Zafra, desde Barcelona, el 26 de febrero de 1493: «... Y cuanto alo que nos escribisteis delas obras dela Alhambra y de las otras obras de Granada, en servicio vos tenemos el cuidado que de todo ello tenéis y lo que nos facéis saber... Quanto a las otras labores que se han de continuar en el Alhambra, venido Pedro de Madrid, que decís que ha de venir, o la relación de lo fecho, y vista la relación que trae de todo, se provera en ello como conviene» (*Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, tomo XI [Madrid 1874], pp. 499 ss.). — De un traslado de carta de los Reyes Católicos a Fernando de Zafra, dirigido a Juan Rejón y fechado en Granada el 16 de diciembre de 1494: «... mandamos librar a Juan Rejón novecientos mil maravedís, los cuales vos mandamos que repartáis, así para las obras del Alhambra e fortalezas desa cibdad de Granada como de los castillos de la costa de la mar...». A continuación de la copia de la carta, Zafra dice a Rejón que destine quinientos cincuenta mil maravedises, «dándolos e pagándolos para las obras del Alhambra e tortalezas desta dicha cibdad de Granada e de los palacios reales de la dicha Alhambra, por la orden, e según e en la manera que habéis dado e pagado los otros maravedís que vos han sido librados para las dichas labores los años pasados» (*Colección de documentos inéditos para la Historia de España*, tpmo XIV [Madrid 1849], p. 491).

venían realizando, pues en septiembre de 1499 el rey don Fernando ordenaba fuesen desde Córdoba a aquella ciudad doce maestros carpinteros y otros tantos de asentar ladrillos¹. La reina, por su parte, en carta fechada el 18 de julio de 1500, ordenó el pago de 1.500 maravedís a Diego de Vadillo «por haber traído nueve acémilas cargadas de azulejos desde la ciudad de Sevilla» a la de Granada². Obreros cordobeses y cerámica sevillana es de suponer se destinarían a la Alhambra.

Extraña ese concurso de albañiles y carpinteros de Córdoba Sevilla y Zaragoza, como si en Granada quedasen pocos moros de esos oficios o se quisiese por los monarcas que las nuevas construcciones — tal vez las preparadas en la Alhambra para su residencia — se labrasen según costumbre de la España cristiana. Respecto a la carpintería, parte de la de armar granadina posterior a 1492, especialmente los entramados verticales, es gótica; su estudio analítico demostraría su parentesco con la aragonesa contemporánea, hecho justificado por la ida a Granada desde Zaragoza de los obreros moros llamados por don Fernando.

Muerta la reina, el monarca, eficazmente secundado por el conde de Tendilla, alcaide de la Alhambra, veló por la conservación de ésta. Tal solicitud se transparenta a través de una provisión de la reina doña Juana, fechada en Segovia a 13 de septiembre de 1515, y dirigida a los gobernantes del reino de Granada. Dice así: «Bien sabéis cómo, por la gra. de Dios nro. señor e con su ayuda, el rey mi señor e padre e la reyna mi señora madre, que haya santa gloria, ganaron la cibdad de Granada e Alhambra della, donde está la Casa Real, que es tan suntuoso y excelente edeficio, e la voluntad de los dhos. reyes mis señores e mía siempre ha sido e es que la dha. Alhambra e Casa esté muy bien reparada e se sostenga, porque quede pa. siempre perpetua memoria, e porque esto se pueda fazer, he acordado de le dar e señalar algunas rentas, pa. que con ellas, e con lo que más

¹ *Historia de Córdoba*, por Rafael Ramírez de Arellano y Díaz de Morales, tomo IV (Ciudad Real 1920), pp. 363-364.

² Osma, *Los Maestros alfareros de Manises, Paterna y Valencia*, pp. 86-87, n. [4].

mandaremos librar, la dha. Alhambra e edefiçios della estén bien reparados e no se consuma e pierda tan eçelente memoria e suntuoso edefiçio como es..., lo cual se ha de haçer gastar en el reparo de los muros e torres e en las casas reales e otras casas e edefiçios de la dha. Alhambra, que a él (al marqués de Mondéjar, conde de Tendilla) paresçiere que tienen más neçesidad de reparo¹.

Poco antes de morir, el 23 de enero de 1516, ordenaba Fernando el Católico a Cisneros que se reparase la Alhambra con fondos de la Cámara real. Cumpliendo los deseos de su abuelo, escribía Carlos V el 12 de octubre del mismo año a dicho prelado para que se realizasen las reparaciones pendientes².

Años después, reinando Felipe II, un caballero morisco granadino, Francisco Núñez Muley, en escrito protestando contra la pragmática de 1567, explicaba con las siguientes palabras la conservación de los palacios de su ciudad natal por los monarcas castellanos: «¿De qué sirve que se pierdan las memorias? Que, bien considerado, aumentan la gloria y ensalzamiento de los Católicos Reyes que conquistaron este reino. Esta intención y voluntad fué la de sus Altezas y del Emperador, que está en gloria; para éstos se sustentan los ricos alcázares de la Alhambra y otros menores en la misma forma que estaban en tiempo de los reyes moros, porque siempre manifestasen su poder para memoria y trofeo de los conquistadores»³.

Los anteriores testimonios prueban de manera indudable la diligente solicitud de los Reyes Católicos y de sus inmediatos sucesores por la conservación de los palacios de sus vencidos enemigos, «en la misma forma que estaban en tiempo de los reyes moros», según el morisco Muley, preocupación de la que la Historia ofrece muy escasos ejemplos. Responde no sólo a

¹ *Guía de Granada*, por don Manuel Gómez Moreno (Granada 1892), pp. 27-28.

² Ramón Carande, *Carlos V y sus banqueros* (Madrid 1843), pp. 127-128.

³ *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada*, por Luis del Mármol Carvajal, segunda impresión, tomo I (Madrid 1797), p. 159.

que dichos alcázares fuesen como trofeo bien destacado de la victoria, sino también al reconocimiento de sus bellezas. Se transparenta en la calificación de la Casa real de «suntuoso y excelente edificio», en la que parece verse la inspiración del conde de Tendilla, que figura en la provisión de 1515 de la reina doña Juana, antes citada. El rey don Fernando, en carta protocolaria al baile general de Valencia, escrita en enero de 1492, dándole cuenta de la conquista de Granada, dice ser «el palacio real muy grande y más rico que el de Sevilla» ¹.

La arquitectura de la Alhambra no era nueva para la reina Isabel. En 1475 pasó una temporada en el palacio levantado por Alfonso XI, entre 1340 y 1344, con el botín de la batalla del Salado, en Tordesillas, en la ribera del Duero, convertido en convento desde el reinado de Pedro I ². Construido sin duda por obreros musulmanes andaluces, en él tendría la reina como un modesto anticipo de los alcázares meridionales, en los que habitaría más tarde, pero en un paisaje que, aun animado por las alamedas crecidas en los bordes del río, era seco y adusto, bien distinto de los de Sevilla y Granada.

Algo más tarde, en julio de 1477, fué la reina Católica por primera vez a Sevilla, hospedándose en el alcázar, y allí permaneció, salvo breves viajes, hasta fines de 1478, disfrutando de sus alegres estancias, de sus múltiples huertos de limoneros, naranjos y cidros, abundantes en aguas corrientes, en una de las épocas que debió de ser de las más felices y tranquilas de la vida de ambos monarcas. Durante ella llegó la ansiada descendencia masculina con el nacimiento del príncipe don Juan. La admiración que produjo a la reina el inmenso gentío de las calles de Sevilla «y la magnificencia del Real Alcázar..., la hicieron confesar no haber imaginado jamás la grandeza de tan insigne ciudad» ³.

¹ Arch. Cor. Aragón, Reg. 3.667, fº 248 v, según cita de la Torre, *Los Reyes Católicos y Granada*, p. 131.

² Tordesillas fué entonces cuartel general de los monarcas en la campaña contra los portugueses. Nuevas visitas realizó la reina a esa villa en 1476 y 1494.

³ *Crónica de Enrique IV*, escrita en latín por Alonso de Palencia, trad. castellana por don A. Paz y Meliá, tomo IV (Madrid 1908), p. 417.

A fines del año de 1484 estaban de nuevo los monarcas instalados en el alcázar de Sevilla, en el que permanecieron hasta la Semana Santa del año siguiente. Tratóse en esa ocasión, sin duda, de mejorar los huertos de la residencia regia, y para ello, a petición del monarca, fueron de Valencia a Sevilla hortelanos a cuidarlos solícitamente, y lleváronse árboles, cuyo coste acordó abonar el Consejo general de la ciudad levantina en sesión de 22 de diciembre de 1484¹.

En mayo de 1488 se trasladaba a Sevilla el jardinero Miguel Bosch desde Valencia, a petición también del monarca, para injertar los árboles de los huertos del alcázar; los gastos los abonó asimismo el concejo de esa ciudad².

Ignoramos la impresión que a la reina Isabel produjo la casa real de la Alhambra, pero no es aventurado suponer que en su conservación y obras emprendidas para conseguirla tuvo no pequeña parte. Autoriza la hipótesis el que a esa soberana se deba — hecho de escasa divulgación — el mantenimiento de la integridad de la mezquita de Córdoba, alterada más tarde, en el reinado de su nieto Carlos V. Un acta del Ayuntamiento cordobés de 29 de abril de 1523 consigna la protesta del cabildo municipal por la obra que se proyectaba realizar en el gran oratorio islámico, recordando que «otra vez que se intentó por el deán e cabildo trasmutar dicha obra, la católica rreyna doña Isabel, que sea en gloria, no lo consintió»³. Al defender ese monumento musulmán no pudo intervenir en su ánimo, como cabe sospechar respecto de la Alhambra, el deseo legítimo de conservar un ostensible trofeo de victoria; tan sólo influiría en él la estimación sentida por su monumentalidad y belleza. Tal

¹ *Manual de Concells* de la ciudad de Valencia, que comprende desde el año 1484 hasta 1487, fº 69 v, en el Arch. municipal de esa ciudad, según cita de Manuel González Martí, *Cerámica valenciana medieval* (Bol. de la Real Acad. de la Hist., CX, 1942, pp. 334-335).

² *Manual de Concells*, fº 45, citado por Manuel González Martí, *Cerámica medieval valenciana, El pavimento* (Archivo de Arte Valenciano, a. XIV, 1928, pp. 103-105).

³ Miguel Angel Ortí Belmonte, *Oposición del Cabildo Municipal de Córdoba a la Construcción del Crucero dentro de la Mezquita* (Bética, año IV, nos 50 y 51, Sevilla 1916).

vez el hecho ocurriría en 1487 o 1489, años en los que residió algún tiempo la reina en Córdoba.

El citado Múnzer testimonia también la intervención regia en la conservación y mejora del alcázar de Sevilla. Al visitar esta ciudad a fines de 1494, el rey — dice — estaba edificando en dichos palacios «muchas nuevas estancias; restaura las antiguas derruídas, y prepara tres habitaciones para sí, para su hijo y para la reina; las tres tan exquisita y adecuadamente distribuidas, que nadie le puede poner reparo» ¹. Aún invernaron los monarcas en el alcázar los años 1499-1500 y 1501-1502. Fallecido el príncipe don Juan en 1497, no llegó a estrenar el cuarto para él preparado.

En la Aljafería de Zaragoza también realizó el rey Fernando importantes obras de ampliación, respetando, al parecer, el palacio construido en la segunda mitad del siglo XI por el monarca de taifas de ese reino, destruido bárbaramente en gran parte, en cambio, cuando el patrimonio real cedió en 1868 el edificio para cuartel, destino en el que persevera para vergüenza nuestra. Las obras se iniciarían en 1492, fecha que figura en los frisos de varios salones, al pasar los reyes por Zaragoza, tras el triunfo de Granada, camino de Barcelona. Al año siguiente, durante una estancia invernal en la capital aragonesa, pudieron ya disfrutar de las nuevas y lujosas salas levantadas por moros mudéjares de la tierra.

Las obras prosiguieron: al pasar Múnzer, a comienzos de 1495, por Zaragoza, dice que el rey hacía restaurar y reedificar el edificio, y describe encomiásticamente los nuevos salones, uno «tan soberbio, con sus dorados artesonados, que es inverosímil»; en él, «cerca del techo había una tribuna dorada para unas ciento cuatro personas, que, como desde una atalaya, podían contemplar los juegos y demás cosas que sucedían abajo» ². Es uno de los subsistentes, fechado en 1492, salón del trono sin duda, que durante muchos años permaneció — ignoro si aún lo está — convertido en depósito de fusiles.

¹ Múnzer, *Viaje por España y Portugal*, pp. 63-64.

² Múnzer, *Viaje por España y Portugal*, pp. 121-122.

En suma, las obras de conservación de los alcázares regios de Sevilla y Zaragoza y las de ampliación de los mismos, hechas, respetando sus antiguas construcciones islámicas y mudéjares, que culminan con las semejantes realizadas en la Alhambra y el Generalife de Granada, acreditan a los monarcas como celosos conservadores de los edificios monumentales de épocas pasadas. No puede afirmarse lo mismo de sus sucesores de la dinastía austríaca.

Las obras de fortificación realizadas por mandato de los reyes, a partir de 1492, en la Alhambra y en las demás fortalezas de Granada, debieron de ser importantes. Poblaban la ciudad y su región muchedumbres hostiles, dispuestas a levantarse contra sus nuevos amos en la primera ocasión propicia, como más tarde sucedió.

Hay en la Alhambra una serie de baluartes, de planta de arco de círculo varios de ellos, bien dispuestos para el emplazamiento de artillería que protegiese los principales ingresos: en el extremo poniente de la Alcazaba — gran baluarte de perímetro en parte curvo que domina porción considerable de la ciudad, de argamasa y ladrillo con cajones de mampostería —, en las puertas de la Justicia, de Siete Suelos y de la torre de los Picos. Entre los baluartes de las puertas de la Justicia y Siete Suelos reforzóse una torre intermedia, llamada de las Cabezas o de la Cárcel, con otro baluarte poligonal y de mucho saliente, preparado también para artillería, que desde él podía batir ambos ingresos. Estas obras, de refuerzo militar de la Alhambra con arreglo a los avances de la técnica de la fortificación, no son más viejas del siglo XV, pero, ¿anteriores o posteriores al año 1492? Ninguna otra semejante hay en el reino nazarí; en Castilla dispusieronse barreras o antemuros bajos para emplazar artillería, en torno de las fortalezas, en los últimos años del siglo XV, en algunos castillos — Coca, Arévalo, Medina del Campo y San Silvestre; en el siglo XVI, Grajal —. Consta que, a seguida de la conquista de Granada, bajo la dirección del capitán de artillería maestre Ramiro, se revistieron parte de las murallas de la

Alhambra con obra de mampostería, para evitar su desmoronamiento ¹. La puerta de Hierro, entrada al baluarte de la torre de los Picos y al interior del recinto tras otro ingreso situado al pie de ésta, reconstruyóse por los Reyes Católicos; sus armas, con las flechas y el yugo, esculpiéronse sobre su arco carpanel.

A iniciativa de los mismos monarcas se debe otra obra de ingeniería hecha en la Alhambra: el gran aljibe, todavía en uso, construído en el barranco o foso que separaba la alcazaba del resto del recinto. Revela idéntica preocupación defensiva que los baluartes: la guarnición cristiana de la fortaleza de la colina roja quedaba en condiciones favorables para sufrir un asedio, en caso de corte de la acequia Real, que la cruza y provee de agua corriente.

Münzer dice que el aljibe estaba terminado al visitarlo en octubre de 1494, y afirma haber costado 10.000 ducados ². Una lápida de mármol, con letras de plomo embutidas, empotrada hoy en un muro del paso interior de la puerta de la Xarea o de la Justicia, conmemora la conquista y recuerda la concesión de la alcaldía de la Alhambra al conde de Tendilla, que «por mandamiento de sus alt[ezas] hizo hazer este algibe». Estaría la lápida en uno de sus muros, antes del relleno de la plaza de los Aljibes que dejó enterrados los del gran depósito de agua. Forma éste dos naves de 34 metros de longitud, 6 de ancho y 8 de altura, comunicadas por seis arcos; otros, perpiaños, dividen en tramos las bóvedas de medio cañón que las cubren. En sus extremos hay sendas escaleras.

Los emblemas de los Reyes Católicos figuran intercalados en las yeserías musulmanas que cubren los muros de la sala de los Reyes, junto al patio de los Leones. Acreditan su restauración poco después de la conquista de la ciudad.

Por los mismos años derribóse la escalera que subía desde el patio de Comares al piso alto de su nave de saliente, rehecha hoy, para darle amplia comunicación con el cuarto de los Leo-

¹ Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 27.

² Münzer, *Viaje por España y Portugal*, p. 38.

nes. El espacio que ocupaba, con algo de una de las salas adyacentes, cubrióse con un techo plano, es decir, un alfarje, con pinturas góticas y escudos reales, conservado en el museo.

Mayor fué la obra hecha entonces en el Cuarto dorado, situado entre el de Comares y el Mexuar. El alfarje de lazo que lo cubre, decorado con pinturas góticas, y entre ellas los escudos de los Reyes Católicos, y el yugo y las flechas, junto con los del vestíbulo y pasadizo en recodo que desde el patio del Cuarto dorado dan ingreso al de la Alberca, son obra de la misma campaña. Tiene ese vestíbulo decorados sus muros con yeserías; entre el friso de mocárabes y el alfarje hay un alicer con la inscripción en letra gótica: «Los muy altos y muy católicos y muy poderosos señores don fro. e doña ysabel, rey y reya. despaña nros. señores conqstaro. esta cibdad y su reyno. fué entregada a ii días de enero de mil y cccxc y uno» (*sic*).

No es probable que los Reyes Católicos pudieran aposentarse en la Alhambra, al ir a vivir a ella desde Santa Fe, como antes se dijo, en los primeros días de abril de 1492, en el Cuarto dorado y en las habitaciones inmediatas, pues las reformas hechas entonces en ellas, descritas más adelante, debieron de exigir más dilatado plazo que los tres meses transcurridos desde la toma de la ciudad. Pero es casi seguro que en ellas vivieron en su segunda estancia, a fines de siglo. Algunos años después, en el verano de 1526, las habitó la emperatriz Isabel, recién casada con Carlos V, según atestigua el plano de Machuca conservado en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid ¹; en 1729 se prepararon para hospedar a Felipe V, que no llegó a ocuparlas, por haber desistido de su ida a Granada. El buen acondicionamiento de vivienda para los monarcas católicos explica las importantes reformas hechas inmediatamente después de la conquista en esa parte de la Alhambra.

Consérvase el pórtico de ingreso al Cuarto dorado, levantado, como dicha estancia, en la segunda mitad del siglo XIV,

¹ Se reproduce en *Las águilas del Renacimiento español*, por Manuel Gómez-Moreno (Madrid 1941), fig. n.º 297. Un letrero en dicho plano, junto al Cuarto dorado, dice: «aposento donde posaua la emperatriz».

en el reinado de Muḥammad V. Abrese a mediodía por tres arcos al pequeño patio, intermedio entre el Mexuar y el Cuarto de Comares, cuyo otro frente ocupa la rica fachada de éste. La reparación del Cuarto dorado a fines del siglo XV debió de alcanzar a las yeserías de sus muros, friso y techo, éste de forma de artesa invertida, sin tirantes, cubierto de lazo ataujerado; desde luego pintáronse entonces, como se dijo, los dos últimos, prodigando, lo mismo que en las techumbres contemporáneas del piso alto, descritas más adelante, el oro, origen del nombre con que se conocen. Cerráronse también los dos balcones laterales de su muro norte, y el central, que sería doble y tal vez tuviera ajimez, es decir, balcón volado guarnecido por celosías; sustituyóse por una ventana gemela, cuya columna intermedia, de mármol, ostenta el yugo y las flechas.

Oculta en parte la arquería del pórtico que precede al Cuarto dorado otra agregada delante de él en el siglo XVI, también con tres arcos, pero descansando sobre pilares, obra pesada, modesta y lisa, con algún recuerdo morisco. La construcción de esta arquería, a muy corta distancia de la islámica, puede explicarse por el deseo de ampliar la habitación alta o por desconfianza en la resistencia de la más vieja para soportar el peso del muro, techo y cubierta de esa estancia reconstruída.

La existencia de la habitación sobre el pórtico en la época de Muḥammad V es indudable, pues en exploraciones realizadas a comienzo del año 1929 encontré restos del alféizar y arranques de las jambas de una ventana central de huecos gemelos; aquéllas conservaban vestigios de las semicolumnas adosadas, de yeso. Pero, además, el alero, de canecillos muy volados, de los muros que cierran lateralmente el patio, continuó hasta el situado sobre el pórtico más viejo, según testimonian sus cajas; a mayor altura correría el alero de la parte alta de ese muro, totalmente desaparecida.

Probablemente las habitaciones que en planta elevada hubo en esta parte antes de la conquista estarían dedicadas, como todas las de análogo emplazamiento, a la vida doméstica y, singularmente, a la población femenina de la Casa real, y serían lisas,

desnudas y bajas de techo, lo mismo que las próximas de la nave de poniente del patio de Comares.

Las obras que en esa planta alta, sobre el Cuarto dorado y en los locales inmediatos, se hicieron para disponer la supuesta habitación real, consistieron, según se deduce de los restos conservados, en elevar las cubiertas y colocar bajo ellas ricos techos de madera. Incompletos, maltratados y ennegrecidos por el humo quedan fragmentos de tres en las habitaciones sobre el pórtico y el Cuarto dorado y en la inmediata a oriente, situada encima del retrete de la sala de la Barca. Sobre la tablazón, molduras decoradas dibujan en uno de ellos cuadrados y en el otro una combinación de éstos y de exágonos; en los centros llevan florones góticos. Conservan restos de policromía y dorado. Estos techos parecen obra de los obreros mudéjares de la Aljafería que el monarca hizo ir desde Zaragoza a Granada, pues son casi idénticos a otros que por entonces mandó labrar don Fernando en el alcázar aragonés. En el palacio del Infantado de Guadalajara había algunos semejantes contemporáneos.

El muro norte de la habitación sobre el Cuarto dorado se reharía al mismo tiempo, pues quedaban en él restos de dos ventanas adinteladas con poyos laterales en su grueso, según lo acostumbrado en las viviendas y palacios del siglo XV y principios del XVI.

Las dos estancias con los fragmentos de los techos descritos no serían las únicas que se dispusieron para los monarcas. Extenderíanse las restantes a poniente, sobre la nave inmediata del Mexuar, que en época islámica parece tuvo tan sólo planta baja. Las múltiples transformaciones de esta parte de la Casa real, en la que habitaron durante siglos alcaides y gobernadores — la habitación sobre el Cuarto dorado estaba dedicada a cocina en los primeros años del siglo XVIII —, es causa de que haya desaparecido toda huella de la reforma de los últimos años del siglo XV¹. Sin duda contribuyeron también a ello los im-

¹ En exploraciones realizadas en los años 1924-1929, vióse que la solería actual de las habitaciones sobre el Mexuar descansa sobre un entramado de vigas de madera bajo el que hay un vano y otra solería más antigua, de losetas de ladri-

portantes deterioros sufridos por sus muros, tabiques, cubiertas y puertas y ventanas al volar en 1590 un molino de pólvora junto a la iglesia de San Pedro, a la orilla del Darro, catástrofe cuyos daños registran documentos del archivo de la Alhambra ¹.

No son escasas las sombras de personajes ilustres que las gentes de fértil imaginación pueden evocar en las salas y patios de la Alhambra, desde las borrosas de Muḥammad V, Ibn al-Jaṭīb e Ibn Zamrak, hasta las más precisas de Washington Irving y Théophile Gautier. Los no pocos que hemos descrito la Casa real, olvidamos recordar que en ella, en el mismo escenario apenas levemente modificado en el que actuaron los monarcas nazaríes, vivieron los reyes Católicos. En el cortejo abigarrado y silencioso de sombras, cuyos nombres figuran con grandes letras en la Historia, que es posible evocar, entre el sueño y la vigilia, en un atardecer caliginoso o en una noche brillante de luna, en la soledad de una Alhambra sin turistas, no pueden faltar las de Isabel y Fernando. No queda testimonio explícito de la afición de la soberana por los alcázares granadinos, pero elocuentemente la pregonan su deseo de que sus restos mortales reposasen en la colina roja, dentro de su recinto, circundado por muros

llo de 24 por 30 centímetros y olambrillas de 6,5 de lado, iguales todas, con dibujo de estrellas de cuatro puntas, alternando los colores blanco, negro y melado. Este suelo, que apoya en los techos del Mexuar, es, sin duda, del siglo XVI. Consta que algo antes de mediar dicho siglo se hicieron obras de importancia en esa nave (Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 103); otras tuvieron lugar en la primera mitad del XVII para transformar el Mexuar en capilla.

¹ Arch. de la Alhambra, Leg. 228, Expediente de obras. «Reconocimiento que hizo Juan de Vega, aparejador de las obras reales de la Alhambra, en 1590, del daño del fuego que se encendió en la casa del polvorista junto a San Pedro».—Año 1729: «Reparos que se hicieron para la venida de Felipe quinto en el alcázar árabe de la Alhambra... Se arreglaron para habitaciones de los príncipes la casa del alcaide, que se reparó en enlucidos, y se hicieron puertas y ventanas nuevas de nogal... Se hizo en esta casa tocador y desahumerio nuevo, y lo que había sido antiguamente sala, que tenía los techos dorados y los alcaldes habían convertido en cocina, se hizo de nuevo sala» (*Granada y sus monumentos árabes*, por don José y don Manuel Oliver Hurtado [Málaga 1875], pp. 517-518 y 553).

de tapial, en un modesto convento franciscano establecido en un palacio islámico¹. Frente a la ceremoniosa grandeza, pétrea y fría, de El Escorial, tumba monumental de los Austrias, ¡qué humanamente sencillo, qué henchido de humilde espíritu cristiano parece este pequeño templo, elegido para sepultura por la gran reina! ² — LEOPOLDO TORRES BALBÁS.

HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES ³

IV

Nº 45. POBLA DE MAFUMET (Tarragona). — A 1 km. de El Morell, en la propiedad llamada Mas de la Sinia, en término de la Pobl de Mafumet, provincia de Tarragona, ocurrió, hace bastantes años, antes de 1923, un hallazgo de *dirhemes*, que no sabemos haya sido publicado, al menos recientemente. De él tuvimos noticia en 1950 por el ingeniero don J. Butinyá, del Centro de Estudios Comarcales de Bañolas, residente en Barcelona, quien nos lo mostró por haberlo solicitado así del actual propietario, sucesor del señor Mas Miró de Villanueva, a quien perteneció la citada finca. Se trata de 11 *dirhemes*, restos de un tesorillo, comprendidos entre los años h. ciento cuarenta y tantos y 368 (75... y 978 de J. C.). El primer año cierto es 155 h. = 771 J. C. He aquí la relación, con los pesos, facilitados éstos por el señor Butinyá, y con las referencias a Vives, *Monedas de las dinastías arábigoespañolas*:

^c*Abd al-Raḥmān I* (138-172 = 755-788). — Nº 1. Año

¹ El ex convento de San Francisco, primera sepultura de los Reyes Católicos, está hoy convertido en parador de turismo.

² Como en ocasiones análogas, don Jesús Bermúdez Pareja, Director del Museo de la Alhambra, ha tenido la bondad de comprobar algunos de los datos sobre las construcciones del palacio granadino a que se alude en estos artículos.

³ Cf. AL-ANDALUS, XIV (1949), pp. 201-207, y XV (1950), pp. 218-226 y 486-490. En lo sucesivo, en cada hallazgo, tras el número de orden, se indicará el lugar. Corrija-se en el hallazgo nº 1, AL-ANDALUS, XIV [1949], p. 202, *semisis* en *similis*.

ciento cuarenta y tantos; unidad ilegible; peso 2,1090 gr. — N° 2. Año 155 = 771. VIVES, n° 53; peso 1,8415 gr.

Al-Hakam I (180-206 = 796-821). — N° 3. Año 191 (?) = 806. VIVES, n° 89; peso 2,2840 gr.

Muhammad I (238-273 = 852-886). — N° 4. Año 238 = 852. VIVES, n° 223; peso 1,8860 gr. — N° 5. Año 240 = 854. VIVES, n° 230; peso 2,0670 gr. — N° 6. Año 245 = 859. VIVES, n° 253; peso 2,5410 gr. — N° 7. Año 250 = 864. VIVES, n° 258; peso 2,6562 gr. — N° 8. Año 268 = 881. VIVES, n° 305, pero: وميتين, esto es, sin *alif*. Se reproduce en la lámina 17 publicada en *Hallazgos III* (vol. XV, fasc. 2) bajo la indicación A. Peso 1.9700 gr.

Abd al-Rahmān III (300-350 = 912-961). — N° 9. Año 344 = 955. VIVES, n° 439, pero con la fecha tópica clara: بمدينة الزهراء سنة اربع واربعين. Peso 2,5610. Se reproduce en la citada lámina 17 del vol. XV, fasc. 2, letra B.

Al-Hakam II (350-366 = 961-976). — N° 10. Año 356 = 966. VIVES, n° 455, con estrella en *Madīnat al-Zahrā'*. Peso 2,4400 gr.

Hišām II (366-399 = 977-1008). — N° 11. Año 368 = 978. VIVES, n° 502. Peso 2,8230 gr.

El precedente tesoro nos da dos variantes sobre el repertorio de VIVES. Es un testimonio de la presencia musulmana en la localidad, que ya la pregona por su nombre, Poble de Mafumet, o La Pobleta, a 9 km. al NO. de Tarragona; población que en los primeros años de la restauración cristiana se llamaba «Guardia de Mahomat», según Morera, *Geografía de Catalunya, Provincia de Tarragona*, p. 345. En *Contribución a la Toponimia Árabe de España*, de M. ASÍN, se da el nombre como «propio de persona»: Muhammad. Los últimos son coetáneos de un testimonio arqueológico musulmán, la «ventana» empotrada en el Claustro de la Catedral, del año 960 J. C., que invoca a *Abd al-Rahmān*. (cf. Capdevila, Sancho, *Tarragona, Guía histórico-arqueológica*, p. 106). Tarragona fué conquistada en 713; el tesoro se escondió antes de terminar el reinado de *Hišām II* (977 - 1008 J. C.), coincidiendo, al parecer, con las

campañas de Almanzor. Confirma, por último, con los topónimos Pobla de Mafumet, Brafim («Ibrāhīm», nombre propio de persona; Asín, *Toponimia*, p. 97), la arabización de la Cataluña sur y occidental, o Nueva, donde los hallazgos monetarios van probando este sedimento.

Nº 46. JÁTIVA. — *Dirhem* de al-Ḥakam II (350-366 = 961-976). Visto en Játiva en 1945 en poder de un particular, y probablemente hallado en la comarca. Aunque la unidad del numeral es de lectura difícil en la impronta obtenida, por las marcas ornamentales corresponde a los años 356-357, con una estrella grande entre otras dos de menor módulo, iguales entre sí, como el nº 248, b. y ee. y 249 n. de Miles, *The Coinage of the Umayyads of Spain*.

Nº 47. ALDEANUEVA DE SAN BARTOLOMÉ (Toledo). — Tres monedas halladas «cerca de la puerta del Oeste de la Iglesia de Aldeanueva de San Bartolomé, en unión de otras varias», según don Fernando Jiménez de Gregorio, quien da la noticia en *Archivo Español de Arqueología*, nº 80 (1950), *Varia*, p. 335: Nº 1. *Dirhem* del Emirato, año 201 h. — Nº 2. *Dirhem* «del mismo período, mas de imposible lectura la fecha». — Nº 3. *Felús* del taifa de Zaragoza, de la familia Banū Ḥūd, Aḥmad II, del siglo XI, según clasificación de la señorita Clarisa Millán. El señor Jiménez de Gregorio señala toponimia árabe inmediata: *Cerca de los Moros*, en el Castrejón, y *Mohedas de la Jara*, a 5 km.

Nº 48. BUSOT (Alicante). — *Dinar* de Muḥammad ibn Saʿd de Murcia (542-567 = 1147-1171), hallado en 1905 al construir el Hotel Miramar. Es el nº 1.945 de VIVES, año 551 = 1156. Véase Furgús, Julio, *Brevísimo estudio de Numismática arábica*, en *Razón y Fe*, nº XLIX (1905), tomo XIII, páginas 199-206, donde se describen, además, dinares de los Ḥammūdīes, ʿAbd al-Raḥmān II, al-Ḥakam II, Almorávides de Denia, Valencia y Agmat, sin precisar procedencias, pero que, por hallarse en la misma colección, puede creerse fueron hallados en la región valenciana.

Nº 49. VALLIBONA (Castellón). — Hallazgo de *semidirhemes* almohades, *millareses*, en Vallibona, provincia de Castellón.

Referencia de don Salvador Roda Soriano, de Valencia, recogida en 1951, sin poder precisar año del hallazgo ni número de piezas. Vallibona fué ganada por Jaime I de Aragón, «quedando desierta hasta 1271, en que fué encargado de repoblarla don Blasco de Alagón, descendiente del conquistador de Morella». Véase Sarthou Carreres, *Geografía del Reino de Valencia, Provincia de Castellón*, p. 713. Sobre este valor monetario versará nuestro artículo *La repoblación rural musulmana y el curso de la moneda almohade en el Reino de Valencia durante Jaime I*, en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura* (1952).

Nº 50. VILLANUEVA DE ALCOLEA (Castellón). — En la *Geografía* citada, *Provincia de Castellón*, p. 957, se halla esta nota: «En Villanueva (se descubrían) monedas árabes, de oro, plata y cobre». La referencia es imprecisa, pero interesante. Villanueva de Alcolea es localidad al Norte de Castellón, de la que dista 33 km. La población «data de la Reconquista»; pero el topónimo hay que agregarlo a la *Toponimia* de Asín, que registra las Alcoleas de Almería, Ciudad Real, Córdoba, Guadalajara, Huesca, Sevilla, Toledo. Significa «el castillejo» = *al-qulay'a* (Asín, p. 54).

Nº 51. VALENCIA. — Varios centenares de *qirāts* de al-Qādir de Valencia, «encontrados en las obras de reedificación del monasterio de la Zaidía de esta capital», según don Francisco Caballero Infante, en el Apéndice *Monedas arábigo-valencianas*, al tomo I de la *Historia General de Valencia*, de Escolano, continuada por J. B. Perales en 1878, p. 575. En anverso, en dos líneas: لا اله الا الله وحده. En reverso, en otras dos: القادر بالله. Al-Qādir (468-485 = 1075-1091) acuñó, según Prieto Vives, *Los Reyes de Taifas*, p. 135, *dirhemes* y moneditas de oro bajo, distribuídas en tres series (Toledo, Valencia y Cuenca), en todas ellas con su título: al-Qādir bi-llāh. Hay que añadir, pues, las fracciones de *dirhem* recogidas por Caballero Infante.

Nº 52. VALENCIA. — El señor Caballero Infante, en las pp. 577 y 578 de la obra antes citada, escribía al tratar de las monedas acuñadas por los Almohades en Valencia: «En un ha-

llazgo de cerca de seiscientos *dirhemes* cuadrados, que tuvo lugar en el verano de 1789, aparecieron entre ellos dos, cuya lectura nos obligó a atribuirlos a Chomail Zeyán, último rey árabe de Valencia. Uno de los ejemplares existe en mi colección, y el otro, exactamente igual, en la del señor Andújar (Valencia)». A continuación da la traducción del texto monetal, y añade: «Esta moneda es importantísima, pues nos da a conocer los nombres y títulos de Zeyán, quien en ellas toma los lakbas de Almuwayad Billah (el que es ayudado por Allah) y de el Mochegid fi sabil Allah (el que hace la guerra Santa por el camino de Allah). Ofrecen también la particularidad, cual las de Mahfot de Niebla y otras, de reconocer el imamato del Abbasida y no del Magdi. Es posible que en alguna colección que no conozcamos existan doblas de oro de Zeyán, pues consta que corrieron muchas con el nombre de doblas zayaníes». A. VIVES, p. 362, nº 2.122, transcribe los citados *dirhemes* cuadrados, de Abū Zayān de Valencia. En cuanto a las *doblas zayānics*, véase la voz *dobla zaena* en nuestro *Glosario hispánico de Numismática*, pp. 55 y 56.

Nº 53. VALENCIA. — Caballero Infante, en el citado lugar, p. 581, escribió: «Aly ibn Yusuf los acuñó también (los *dirhemes*) en esta población (en Denia) en 500, 501 y 504». «Describiré — prosigue — el de este último año, perteneciente a mi colección y encontrado en Valencia al derribar su antigua muralla: I área. En el centro, en cuatro líneas: No (hay) Dios, sino Allah. Mahoma (es el) enviado de Dios. Amir de los musulimes Aly ben Yusuf. Margen: Y el que siga, etc. — II área. En medio de cuatro líneas: El Imam Abdo-l-lah Amir al-Mumenin. Margen: En el nombre de Dios se acuñó este *dirhem* en Denia, año cuatro y quinientos, 504, de J. C., 1110». Véanse en PRIETO VIVES las acuñaciones de Muḡāhid de Denia.

Nº 54. MALLORCA. — Alvaro Campaner, en su *Numismática Balear*, p. 257, escribía: «No sólo son rarísimas en las Baleares las monedas de Abderrahman I y II, Hixem y Mohammed I, sino que en un pequeño hallazgo que tuvo a bien facilitarme hace algunos años (escribía en 1879), el señor marqués de Ariañy, tampoco apareció ninguna de ellas, siendo la más anti-

gua que se encontró una de Abderrahman III del año 346 de la Egira».

Nº 55. BINISAID (Mallorca). — Don Alvaro CAMPANER publicó en el *Almanaque Balear para 1878*, pp. 150-158, la descripción de un hallazgo de más de mil doscientas piezas, entre las cuales sólo se hallaban cuatro cristianas (tres dineros melgoreses — de Melgueil — y uno de Sancho Ramírez de Aragón [1063-1094]), siendo todas las demás musulmanas, de los califas Omeyas y Hammūdies, de Ceuta, Málaga, Almería, Murcia, Toledo, Valencia, Denia y Mallorca. Según Campaner, el tesoro debió de ser escondido hacia 1113-1114, pues en este último año llegaron los Pisanos y Catalanes. CAMPANER reprodujo la parte sustancial del artículo en su *Numismática Balear*, pp. 255-258. A este hallazgo deben de referirse los siguientes datos del señor CABALLERO INFANTE en la *Historia de Valencia*, de ESCOLANO-PERALES, p. 579: «El señor Codera, hace poco tiempo nos escribió manifestándonos que en un hallazgo de monedas árabes verificado en Mallorca en estos últimos años, se encontró un *dirhem* de Mugeid, variante del descrito sólo en el año 436. Mugeid reinó en Denia de 404 a 436 (1013-1044 J. C.)». El mismo señor CABALLERO INFANTE, en el lugar citado, p. 579, escribe: «Además de los *dirhemes* descritos (de Aly), hemos visto en la excelente obra titulada *Numismática Balear*, escrita por el ilustrado numismático don Alvaro Campaner, que en un hallazgo verificado en un pueblo de aquellas islas, aparecieron varios *dirhemes* de Aly, acuñados en Denia en 440, 441, 442, 444 y 447. Como no los describe no sabemos a cuál de los cuatro tipos que hemos señalado pertenecerán».

Nº 56. ANYERA. — Hallazgo de *semidirhemes* almohades en Anyera, Marruecos español, de los que al menos vimos uno en Tetuán, en 1948, en poder de un particular. En aquel Museo Arqueológico los hay abundantes, de varias procedencias.

FELIPE MATEU Y LLOPIS.

ÍNDICE DE LUGARES ¹

- | | |
|---|--|
| <p>Africa, 19.
 Agmat, 43.
 Albolote, 26.
 Alcalá de Henares: Hospital de Antezana, 17.
 Alcalá la Real, 25.
 Alcolea, 44.
 Aldeanueva de San Bartolomé, 43.
 Alejandría, 20.
 Almería, 19, 44, 46.
 Alpuente, 2.
 Andalucía, 5.
 Antequera, 26.
 Anyera, 46.
 Aragón, 24.
 Arévalo: castillo, 35.</p> <p>Baena, 25.
 Baleares, 45.
 Bañolas, 41.
 Barcelona, 20, 34, 41; Archivo de la Corona de Aragón, 3; Archivo Histórico Notarial, 18.
 Belmonte: castillo, 6.
 Berlín: museo, 20.
 Binisaid, 46.
 Brafim, 43.
 Bujía, 20.
 Busot: Hotel Miramar, 43.</p> | <p>Cairo (El), 20.
 Carmona, 25.
 Castellón, 43, 44.
 Cataluña, 42, 43.
 Ceuta, 46.
 Ciudad Real, 44.
 Coca: castillo, 35.
 Constantinopla, 5.
 Córdoba, 25, 30, 34, 44; Mezquita, 33.
 Cuenca, 44.</p> <p>Damasco, 19, 20.
 Darro, 40.
 Denia, 43, 45, 46.
 Duero, 32.</p> <p>Ecija, 25.
 Egipto, 5, 8.
 Escorial (El), 41.
 España, 5, 6, 15, 18, 19, 24, 30, 42.
 Estepa, 26.
 Estrecho (de Gibraltar), 5.</p> <p>Grajal: castillo, 35.
 Granada, 8, 10, 21, 22, 24-30, 32, 34, 35, 37, 39; acequia Real, 36; Alcazaba, 14; Alhambra, 1, 6, 8-15, 21-33, 35-37, 40; Alcazaba de la Alham-</p> |
|---|--|

¹ En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

- bra, 35, 36; aljibe, 36; Casa real, 12, 30, 32, 33, 39, 40; Cuarto y patio Dorado, 8, 12, 37-39; Cuarto y patio de Comares, 8-10, 12-15, 36-39; Cuarto y patio de los Leones, 11, 36; convento de San Francisco, 23, 27; galería de Machuca, 13; Mexuar, 12, 37-39; Páral y su oratorio, 9, 10, 12; patio del Harén, 9, 13, 14; plaza de los Aljibes, 36; puerta de Hierro, 36; puerta de la Justicia o de la Xarea, 35, 36; puerta de Siete Suelos, 35; sala de la Barca, 11, 39; sala de los Reyes, 36; torre de las Cabezas o de la Cárcel, 35; torre de las Damas, 10, 13; torre de los Picos, 35, 36; torre del Peinador, 12; Capilla real, 27; Corral del Carbón, 9, 15; Generalife, 29, 35; Iglesia mayor, 26; Māristān, 14, 16; museo Arqueológico, 7, 10, 11; palacio de Daralhorra, 10, 14; plaza Nueva, 9; San Lázaro, 25; San Pedro, 40; Santa Isabel la Real, 14; vega, 23; Xarea del Albaicín, 25.
- Guadalajara, 44; palacio del Infantado, 6, 39.
- Guadalupe: monasterio, 25.
- Huesca, 44.
- Ifriqiya, 5.
- Inglaterra, 26.
- Irán, 5.
- Jaén, 19.
- Játiva, 43.
- Loja, 26.
- Madrid, 25; museo Arqueológico, 7, 18; palacio Real, 37.
- Mairena, 26.
- Málaga, 19, 20, 46; alcazaba, 15.
- Mallorca, 4, 45, 46.
- Manises, 19, 20.
- Marchena, 26.
- Marruecos, 5, 18, 20, 46.
- Medina del Campo, 27; castillo, 35.
- Mesopotamia, 5.
- Mohedas de la Jara, 43.
- Morell (El), 41.
- Morella, 44.
- Murcia, 46.
- Nápoles, 26.
- Niebla, 45.
- Osuna, 26.
- Portugal, 26.
- Pobla de Mafumet o La Pobleta, 41-43.
- Quesada, 19.
- Ronda: casa de los Gigantes, 15.
- Salé: madraza, 18.
- San Silvestre: castillo, 35.
- Sandwich, 19.
- Santa Fe, 22-26, 28, 37.
- Segovia, 30; alcázar, 6.
- Segura: sierra, 9.
- Sevilla, 25, 26, 28, 30, 32, 33, 44; alcázar, 32-35; patio del León, 10.
- Sicilia, 20.
- Siria, 5.
- Tarragona, 41, 42; catedral, 42.
- Teruel, 19; catedral, 7.
- Tetuán, 46; museo Arqueológico, 46.
- Toledo, 15-17, 44, 46; cárcel de la Hermandad, 17; museo Arqueológico, 7; palacio de Don Pedro, 17; Santa Isabel la Real, 17.
- Tordesillas: palacio de Alfonso XI, 32.
- Torrijos: palacio, 6.
- Tremecén: mezquita, 11.

Valencia, 1-4, 18-20, 32, 33, 43, 46;
alcazaba, 3; alcázar, 2, 3; cerca, 4;
catedral: puerta del Palau, 1; merca-
do central, 2; mezquita, 2; monaste-
rio de la Zaidía, 44; palacio Arzobis-
pal, 2, 3; plaza de la Almoyna, 1, 2.
Vallibona, 43, 44.

Venecia, 25.
Villanueva de Alcolea, 44.

Zafra: castillo, 6.
Zaragoza, 28, 30, 39, 43; Aljafería,
18, 34, 35, 39; museo de Bellas Ar-
tes, 18.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

°Abd al-Rahmān I, 41, 45.
°Abd al-Rahmān II, 43, 45.
°Abd al-Rahmān III, 42, 46.
°Abdo-l-lah Amir al-Mumenin, 45.
Abrahen el Caycí, 16.
Abū-l-Hasan, 18.
Abū Zayān de Valencia, 45.
Aḥmad II, 43.
Al-Ḥakam I, 42.
Al-Ḥakam II, 42, 43.
Al-Qādir bi-llāh, 44.
Alagón (Blasco de), 44.
Almanzor, 43.
°Aly ibn Yusuf, 45, 46.
Andújar, 45.
Antezana (Luis de), 17.
Aramí, 28.
Ariañy (Marqués de), 45.
Asín (M.), 42, 43.
Ayala, 17.

Boabdil, 16, 21, 24.
Bofarull, 3.
Bosch (Miguel), 33.
Brahen Palero, 28.
Buntinyá (J.), 41.

Caballero Infante (Francisco), 44-46.
Cajigal, 13.
Campaner (Alvaro), 45-46.
Camps (Emilio), 11.

Capdevila (Sancho), 42.
Cárdenas (Gutierre de), 22.
Carlos V, 31, 33, 37.
Catalina (Infanta doña), 26.
Cid, 4.
Cisneros, 31.
Codera, 46.

Chomail Zeyan, 45.

Domingo Agustín (Mosén), 28.

Enrique IV, 18.
Enríquez, 15, 16.
Escolano, 44, 46.

Felipe II, 31.
Felipe V, 37.
Fernández de Oviedo (Gonzalo), 21.
Furgus (Julio), 43.

Gales (Príncipe de), 26.
Galíndez Carvajal, 25.
Gautier (Theóphile), 40.
Gómez-Moreno (M.), 10.
González Martí, 20.
Gudiol (Mosén), 20.

Hišām II, 42, 45.

Ibn al-Jaṭib, 40.
Ibn Zamrak, 40.

Idrīsī, 19.

Irving (Washington), 40.

Isabel (Emperatriz), 37.

Jaime I, 2, 3, 44.

Jiménez de Gregorio (Fernando), 43.

Juan (Príncipe don), 32, 34.

Juan II, 23.

Juana (Reina doña), 30, 32.

Kühnel (Dr.), 20.

Machuca, 37.

Mahfot de Niebla, 45.

Manuel de Portugal (Rey don), 26.

Maqqari, 22.

María (Infanta doña), 26.

Más Miró de Villanueva, 41.

Mateu y Llopis (Felipe), 1, 3, 46.

Miguel (Príncipe don), 26.

Miles, 43.

Millán (Clarisa), 43.

Mofferriz (Maestre), 28.

Morera, 42.

Mugeid, 46.

Muhammad I, 42, 45.

Muhammad V, 10, 12, 38, 40.

Muhammad ibn 'Abd al-Wāhib, 2.

Muhammad ibn Sa'd de Murcia, 43.

Münzer (Jerónimo), 24, 29, 34, 36.

Mu'yāhid de Denia, 45.

Núñez Muley (Francisco), 31.

Olivar Daydí, 18-20.

Osma, 20.

Padilla (Lorenzo de), 26.

Pedro (Rey), 17, 32.

Perales (J. B.), 44.

Picatoste (Valentín), 14, 15.

Prieto Vives, 44, 45.

Primitivo Gómez (Nicolás), 3.

Pulgar (Fernando del), 21.

Ramiro (Maestro), 35.

Reyes Católicos don Fernando y doña

Isabel, 16-18, 21, 24-34, 36, 37, 39, 40.

Ribera (Julían), 3.

Roda Soriano (Salvador), 44.

Rodríguez de Ardila, 21.

Roi (Bernardo del), 21, 22.

Sancho Ramírez de Aragón, 46.

Sarthou Carreres, 46.

Segura (J.), 26.

T. B. (L.), 1, 4, 18, 21.

Tendilla (Conde de, Marqués de Mon-
dejar), 21, 30, 31, 32, 36.

Torres Balbás (Leopoldo), 1, 41.

Vadillo (Diego de), 30.

Van de Put, 19.

Veronne Mlle. de la, 3, 4.

Vives (A.), 41-43, 45.

Zafra (Fernando de), 29.

V A R I E D A D E S

PIRATAS MOROS EN GALICIA (SIGLO XVII)

EL relato cuya copia se inserta a continuación es debido al licenciado Juan de Llerena y Moreda, corregidor de Vivero, que informa al Consejo de S. M. acerca de incursiones de piratas moros en las costas gallegas, de las que habían sido víctimas algunas naves francesas y portuguesas que frecuentaban los puertos de la región. Escasa y vaga noticia de tales episódicos hechos ofrecen las varias historias de Galicia que he logrado consultar ¹, y no será ocioso, para lo que a la historia local pueda ser de interés, no menos que para conocer el ejercicio de la función del corregidor en 1618, el ofrecerlo a los lectores de AL-ANDALUS.

Señor:

Çinco françeses an llegado oy a esta villa ², y me an dicho que en el puerto de Cariño ³, que está cinco leguas de ella, le salieron a un navío que llebaban con mercaderías çinco navíos de moros que le dieron caça; y ellos, antes de llegar a las manos, conoçiéndolos y temiendo que los abían de cautibar, se uyeron en un batelillo que llebaban; y, aunque los siguieron los moros, no los alcançaron, y les cogieron el navío con las mercaderías y se lo llebaron; y lo mismo suçedió ará

¹ El 7 de diciembre de 1617 combate una escuadra turca la villa de Vigo, con piratas turcos y berberiscos; el 8 de diciembre atacaron la villa de Cangas. V. *Historia de Vigo y su comarca*, por don José de Santiago y Gómez (Madrid 1919), pp. 336-350.

² Vivero, ciudad de la provincia de Lugo.

³ Aldea de la provincia de La Coruña.

quinçe días con otra carabela de portugueses que salió cargada de madera desta villa, que cerca de la Coruña se la quitaron, y se escaparon los portugueses que iban en ella en otro batel; y es lástima que se atreban a lo que jamás sucedió, que es rondar moros los puertos de España y hacer mal en ellos, cautibando a los cristianos y robándolos. Doy quenta a V. M. de ello para que se sirba de darla en el Consejo, significando cómo por otra tengo escrito al Consejo la obligación que los Corregidores de Su Magestad tenemos de defender sus puertos, yéndonos en ello más que la vida y hacienda, que es la honrra; y, aunque por derecho tenemos esta obligación, nos atan las manos por el Consejo de Guerra, de suerte que sus ministros tienen por gloria el decir que los Corregidores de Su Magestad no emos de poder visitar las armas de nuestros súbditos, ni las atalaías y çentinelas, ni poner espías, ni reconocer a los enemigos, ni saver qué gentes y armas ay para poder defender esta villa y puerto, y prebenir lo neçesario, ni meternos en cosa ninguna perteneçiente a su defensa y a la guerra, de suerte que, en estos casos, e de bibir a çiegas y esperar otro suceso como el de Cangas ¹, que, por no gobernarse por justiçia los días pasados, uyó el sargento maior y cabo con mill y quinientos soldados de aquella tierra, gallegos, y desampararon el lugar por sólo çiento y çinquenta morillos que bieron desembarcados; y fué causa que llebasen cautibos a las personas de aquel lugar y muy gruesas haçiendas que allaron en él.

Supplico a V. M., si es pusible, se sirba de procurar que el Consejo dé orden cómo los Corregidores de Su Magestad, y el de este puerto en particular, tengan la mano que les da el derecho para poder defender la tierra de, su jurisdicción, y reconocer las armas y gente de ella, y haçer las demás diligencias que para su defensa combengan, que el Gobernador deste reyno, como es mi superior, no me da lugar a poder haçer cosa que importe; que el Sargento maior, con órdenes secretis que diçe que tiene suias, no me da lugar a poder tratar de cosa ninguna que toque a guerra y defensa desta villa, y bibe quatro leguas desta villa en la de Santa Marta ², y el Gobernador quinçe en la Coruña; y los enemigos, que quando llegan haçen en quatro oras su hecho, y tendrán en esta forma buena defensa, que llegarán a ella después de las tempestades, sólo a oír la relación de lo que ubiere pasado; y, si suçediere bien, atribuirse a sí mesmo la gloria; y, si suçediere mal, hechar la culpa y desonrra al Corregidor.

Doy quenta a V. M. de ello para que se sirba de procurar que se dé el medio más neçesario y eficaz, de suerte que, al tiempo de las ocasiones, no se pierda todo

¹ Villa de la provincia de Pontevedra.

² Santa Marta de Ortigueira, villa de la provincia de La Coruña.

por descuido y competencias de jurisdicción, que son las más dañosas que ay en semejantes casos.

Tengo prebenida esta villa, y después que bine a ella e lebantado muchos lienços de murallas, y çercádola bien, y çerrado quatro calles que salían al mar, por donde podían entrar a pie llano, y las he puesto de muralla fuerte, y lebantado y çerrado la casa de atalaya, que estaba caída, y fortificado con muchas barras de hierro siete puertas, que tiene esta villa, questaban muchas derribadas y no se podían çerrar, y aora las cierro todas las noches; y traído de la Coruña pieças de artillería al fuerte para su defensa, y para ellas tengo en el Consistorio beinte arrobas de pólbora y sus balas; y hecho otras prebençiones importantes; pero siento no poder usar de ellas en ocasiones, por lo que tengo referido; que, si me dejan usar con libertad el ofiçio de Corregidor desta villa, yo la tendré de suerte que naide se atreba a llegar a ella; y, si llegaren, buelban arrepentidos como mereçen. Y porque, después que escribí otra que lleba el portador para V. M., me llegó esta notiçia, e tornado a escribir ésta, para avisar a V. M. de ello y suplicarle me perdone y mande en todo lo que fuere de su serviçio; a quien guarde Nuestro Señor como se lo supplica.

Vibero y agosto 22 de 1618 años.

El liçençiado *Juan de Llerena y Moreda* (rúbrica).

Orig. — (Ms. 13.239, f^{os} 70 y 70 bis. Biblioteca Nacional. Sección de Manuscritos.)

PEDRO LONGÁS.

FINISTERRE EN EL «RAWḌ MIṬĀR» DE ḤIMYARĪ

AL leer el *Rawḍ miṭār* de Ibn ʿAbd al-Muʿnim al-Ḥimyari ¹, con objeto de anotar cuanto pudiera ofrecer de interés en orden a un trabajo que hace tiempo venimos preparando sobre *Galicia en los historiadores y geógrafos árabes*, hemos topado con una noticia sobre cierto *ḥiṣn al-manār*, que Lévi-Provençal da como no identificado. El texto es el siguiente ²:

Ḥiṣn al-manār, en al-Andalus, cerca de la villa de Lugo; constituye la extremidad del tercero de los ángulos que señalan los límites de la Península; se halla en la ribera del Atlántico por la parte noroeste, y está cerca de la iglesia tenida en gran veneración por los cristianos, y que ellos llaman de *šant Yāqūb* [Santiago de Compostela]. Esta región, situada en los confines de al-Andalus, es la parte más estrecha entre los dos mares [Atlántico y Cantábrico], y su anchura, de mar a mar, es de ochenta millas.

Lo primero que a las mentes se viene, al pretender fijar la localización geográfica del citado *ḥiṣn al-manār*, es la «Torre de Hércules» en La Coruña, bien conocida ya desde la época romana por su faro; sin embargo, razones de diversa índole nos llevan a localizarlo, con bastante seguridad, en el actual poblado de Finisterre. En primer lugar, al-Idrīsī llama siempre a la «Torre de Hércules» *ḥiṣn al-fārū* ³ y

¹ E. Lévi-Provençal, *La Péninsule ibérique au Moyen Age d'après le Kitāb al-Rawḍ al-miṭār d'Ibn ʿAbd al-Muʿnim al-Ḥimyari*, Leiden 1938.

² *Op. cit.*, n.º 176, p. 185 del texto = trad., p. 223.

³ Cf. E. Saavedra, *La geografía de España del Edrisí*, texto árabe en el *Bol. R. Soc. Geográfica*, XVIII [1885], pp. 234, 237 = trad., en el mismo *Bol.*, XXVII [1889], pp. 170, 171-72, 174. — Para la historia de La Coruña y su faro, cf. F. Tettamancy-Gastón, *La Torre de Hércules*, La Coruña 1923.

no *ḥiṣn al-manār*, terminología que muy probablemente hubiera adoptado también al-Ḥimyarī, ya que una de sus fuentes principales es el Šarīf, a quien copia con harta frecuencia, aunque sin nombrarlo. Pero lo que, a mi ver, resuelve definitivamente la cuestión es otro pasaje del mismo *Rawḍ mi'tār*, donde, tras aludir a dos de los ángulos del triángulo ¹ que forma la Península ibérica, añade ²:

El tercero está situado donde el litoral se desvía hacia el Oeste, lugar en el cual se elevan, sobre la montaña que domina el mar, una torre (*manāra*) y un templo semejante al de Cádiz [las columnas de Hércules]. Este tercer ángulo se encuentra en la región que mira al país de Bretaña (*Britāniya*).

Evidentemente, este segundo pasaje, reproducido, con ligeras variantes, en Ibn 'Idārī ³, Yāqūt ⁴ y al-Maqqarī ⁵, y con mayor precisión en Abū-l-Fidā' ⁶, es paralelo al primero; y, desde luego, todos los autores modernos localizan los extremos del triángulo en los cabos de Trafalgar (cerca de Cádiz), Creus (en el Mediterráneo) y Finisterre (en Galicia), al que no puede sustituir La Coruña, debido a que su posición geográfica, acusando un pronunciado entrante en la periferia noroeste del litoral, no es la más apta para constituir uno de los vértices del triángulo peninsular. Además, en la actual Finisterre se cumplen las restantes insinuaciones de al-Ḥimyarī: está en la ribera del Atlántico, por la parte noroeste, y allí es justamente donde el litoral se inclina más hacia el Oeste; desde Finisterre a la Estaca de Vares — primer punto del Cantábrico —, viene a existir aproximadamente la distancia de ochenta millas, señalada por al-Ḥimyarī ⁷; la proximidad respecto de Lugo y Santiago no puede tampoco esti-

¹ La esquematización triangular de la Península ibérica, hecha por Paulo Orosio (*Historia*, ed. Teubneriana, I, 2, párrafo 69), sobre la forma tolemaica, pasó luego a casi todos los geógrafos árabes de Occidente.

² *Op. cit.*, texto, p. 3 = trad., p. 5.

³ *Bayān*, II, texto, p. 2 = trad. Fagnan, p. 1.

⁴ *Mu'ġam al-buldān*, I, p. 349.

⁵ *Anal.*, I, p. 84.

⁶ *Taqwīm al-buldān*, texto, p. 165 = trad. Reinaud-Guyard, p. 234.

⁷ Para una equivalencia aproximada de la milla árabe, cf. C. E. Dubler, *Los caminos a Compostela en Idrīsī*, apud AL-ANDALUS, XIV [1949], pp. 77-78.

marse exagerada, atendiendo a que estas dos ciudades constituían, para los geógrafos árabes, los dos puntos de referencia más seguros en aquella región ¹; y, finalmente, allí se elevaban una torre (*manāra*) y un templo, sobre la montaña que dominaba el mar, con toda probabilidad el monte de San Eugenio, donde hoy se halla construído un excelente faro.

Por lo que respecta al santuario de Finisterre, es sobradamente conocido en la época medieval, y su visita se consideraba una etapa obligada en el itinerario del peregrino jacobeo. Por citar sólo un ejemplo, recordemos — ya en el siglo XV — el viaje que por España hizo un alemán, protegido por el obispo de Burgos don Alonso de Cartagena: «pasó el viajero de Burgos a Medina del Campo, y de aquí a Compostela y al Santuario de Finisterre» ².

DARÍO CABANELAS, O. F. M.

¹ El propio al-Himyarí se refiere más extensamente a Lugo (pp. 28, texto = 35 trad.) y a Santiago (115 = 16 del texto = 141-42 de la trad.).

² Cf. J. Alemany, *La geografía de la Península ibérica en los escritores cristianos desde San Isidoro hasta el siglo XIX*, Granada 1923, p. 15.

TODAVIA, LAS «CARTAS DE TIJERA»¹

CONOCIDA es la afición de los musulmanes a la caligrafía, las normas que para su belleza y perfección han dado, así como para la adecuación del papel al tipo de escritura elegido, las diferentes escuelas y tipos que en ella se han producido y la rivalidad de los diferentes países islámicos en este arte².

Un tipo especial de escritura musulmana, que requiere especial habilidad y que casi está más cerca de las bellas artes que de la pura caligrafía, es el que consiste en recortar con tijera las letras en el papel, no dejando en éste más que el hueco de las mismas. De este tipo, del que desgraciadamente hasta ahora no poseemos ejemplares antiguos, se han ocupado en esta misma revista la señorita Soledad Gibert Fenech, con su articulito *Sobre una extraña manera de escribir* (XIV [1949], pp. 211-213), a propósito de cuatro poemillas sobre el tema del poeta almeriense Ibn Jātima (mediados del siglo XIV), y la Redacción con una variedad *Cartas «de tijera» y «cartas empajaradas»* (XV [1950], pp. 498-499), en la que, sobre una comunicación del señor S. M. Stern, se aducen los versos 91-100 de los *Proverbios morales* del Rabí Semtob de Carrión (siglo XIV), que hablan de un es-

¹ [Agradecemos vivamente al autor, doctor por la Universidad Fu'ād I de El Cairo y *mudarris* en el Instituto de Arqueología islámica de la Facultad de Letras de dicha Universidad, que hace tiempo reside en España como becario, el que, a ruegos de la señorita Soledad Gibert, haya querido enviarnos estas páginas. — *N. de la R.*]

² Cf. el capítulo de la escritura en el tomo III (ed. de la Dār al-kutub al-miṣriyya) del *Ṣubḥ al-a'ṣā* de Qalqaṣandī. — [Cf. etiam Ernst Kühnel, *Islamische Schriftkunst*, en «Monographien Künstlerischer Schrift», Heintze & Blanckertz, Berlin-Leipzig, t. 9, s. a.]

crito del mismo tipo. Voy ahora a dar algunos nuevos datos sobre la cuestión.

Por lo que hace al Occidente musulmán, tenemos unos versos del padre de Ḥumayd ibn ʿAbd Allāh al-Anṣārī al-Qurṭubī (éste de la primera mitad del siglo XIII) ¹, que, transmitidos por al-Raḍī al-Šāṭibī (siglo XIII) ², nos han llegado en al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* = *Analectes* (ed. Dozy, I, 712-713). Dicen así [*munsariḥ*]:

وكاتب وشي طرّسه حبر * لم يشها حبره ولا قلمه
لكن بمقراضه ينمنه * نمنة الروض جاده رهيه
يوجد بالقطع احرفا عدمت * فاعجب لشيء وجوده عدمه

*Es un calígrafo que adorna a maravilla el papel,
pues no lo hace con tinta ni con pluma,
sino con una tijera, que lo deja tan bello
como el jardín regado por generosa lluvia.
Recortándolas, da existencia a letras inexistentes:
maravíllate de una cosa cuyo ser es el no-ser.*

Más datos poseemos en el Oriente islámico, pues conocemos los nombres de algunos calígrafos de este tipo. Uno de ellos es el emir Masʿūd, por título ʿIzz al-dīn, señor de Mosul y Alepo (m. en 512 h. = 1118 - 1119), famoso por su maestría en recortar con tijeras, miniar y decorar ³. Otro, ʿYawād ibn Sulaymān ibn Gālīb al-Lajmī (m. en 756 h. = 1355 - 1356), el cual llegó una vez a escribir con

¹ Abū Bakr Ḥumayd ibn Abī Muḥammad ʿAbd Allāh ibn al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn Yaḥyā ibn ʿAbd Allāh al-Anṣārī al-Qurṭubī, vecino de Málaga, que emigró a Oriente y murió en El Cairo a 22 rabīʿ I 652 = 11 junio 1254. Había nacido el año 606 = 1209-1210. Cf. Maqqarī, *loc. cit.*

² Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿAlī ibn Yūsuf ibn Muḥammad ibn Yūsuf al-Anṣārī al-Šāṭibī. Era originario de Játiva, pero nació en Valencia en un rabī de 601 = 27 octubre a 24 diciembre 1204. Emigró a Oriente, donde recibió el sobrenombre de Raḍī al-dīn, y murió en El Cairo en ʿumādā I 684 = 5 julio a 3 agosto 1285. Cf. Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb* = *Analectes*, I, 710.

³ Cf. Aḥmad Taymūr Bāšā y el Dr. Zakī Muḥammad Ḥasan, *al-Taṣwīr ʿind al-ʿarab*, Cairo 1942, p. 113.

perfección por este procedimiento la célebre qasida *Lāmiyyat al-^cAḡam* del Ṭugrā'i, que tiene nada menos que 59 versos¹. Otro, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad, artista del siglo IX h. = XV².

Las «cartas de tijera» nos plantean no pocos problemas. Desde el punto de vista técnico, cabe preguntarse: 1º, si el escrito se hacía primero con tinta, para recortar luego las letras escritas, o si se hacía directamente con las tijeras; 2º, si, dada la debilidad en que quedaba la hoja de papel recortada, parecida a un encaje, se adhería luego, o no, a otra hoja de papel que la reforzara y protegiera³, y 3º, si el procedimiento no deriva del que se sigue para adornar las tapas de las encuadernaciones, o, viceversa, si éste deriva de aquél.

También se nos plantea la cuestión del origen: ¿Fué este sistema inventado por los musulmanes, o tomado de otros pueblos? No lo sabemos. Hasta ahora no conocemos más testimonio en países no islámicos que el del Rabí Semtob; antes aludido; pero, dada su fecha, el ser único y las circunstancias históricas del momento, parece más lógico pensar que en Castilla era una importación musulmana.

Esperemos que el tiempo nos aclare estos y otros problemas relacionados con esa «extraña manera de escribir».

GAMAL MEHREZ.

¹ Cf. G. Wiet, *Les biographies du Manḥal Ṣāfi*, Cairo 1932, n° 856, p. 125, y la obra citada en la nota anterior, p. 106. — Sobre al-Ṭugrā'i (s. XI-XII J. C.) y su *lāmiyya*, cf. el art. de F. Krenkow en la *Encycl. de l'Isl.*, IV, 870.

² al-Sijāwī, *al-Ḍaw' al-lāmi' fi a'yān al-qarn al-tāsi'*, Cairo 1354, t. IX, p. 6, y la obra citada en la nota 3 de la p. 8.

³ En Egipto se sigue empleando hoy un sistema parecido con las aleyas alcoránicas, los ḥadīṡs u otros textos, que, recortados y poniéndoles debajo otra hoja de papel de color, que haga resaltar lo escrito y favorezca la lectura, se encuadran y se cuelgan en las tiendas o en las casas particulares.

ESOS DOS JUDÍOS DE BURGOS¹

El episodio es admirable y sus primores estilísticos han sido divinamente puestos de resalto por Dámaso Alonso². Se halla al comienzo del poema³. El Cid, que sale desterrado, no tiene dinero, y el dinero es siempre menester. No hace mucho ha andado por tierra de moros, y aunque no ha traído lucro, porque es honrado, las malas lenguas se lo atribuyen. Esta calumnia es la que va a sacar al Cid de apuros. Dos arcas llenas de arena, aforradas de guadamecí bermejo y bien claveteadas, encierran el supuesto tesoro, que se va a empeñar por un año. Con esa falsa prenda, dos judíos de Burgos, por nombre Raquel y Vidas, adelantan al Cid seiscientos marcos. El astuto Martín Antolínez, que ha hecho de mediador en el negocio, hasta saca pícaramente de comisión otros treinta. Y en el poema no vuelve a hablarse claramente de que el dinero volviera a manos de Raquel y Vidas.

Los cidófobos, Dozy en particular⁴, no han dejado de aprovechar el episodio para recargar las tintas en su desfavorable retrato del gran caballero, pintándole así como rapaz, engañoso y perjuró. Otros han hablado de un entonces inconcebible antisemitismo del Cid⁵. Menéndez Pidal, como siempre, ha bravamente defendido a su héroe, diciendo cómo volvió pobre de Andalucía y sólo a la fuerza — «ami-

¹ [Reproducimos un artículo aparecido, en el diario madrileño *A B C*, el domingo 8 de julio de 1951, sin alterar en nada su texto, pero añadiéndole algunas referencias eruditas. — *N. de la R.*]

² *Ensayos sobre poesía española*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires 1946, pp. 72-78, 98, 101-102.

³ Versos 78-212.

⁴ *Recherches*³, II, 204.

⁵ Cf. Menéndez Pidal, en el prólogo a la edición del *Poema de Mío Cid*, en los «Clásicos Castellanos de La Lectura», Madrid 1913, p. 35.

dos lo fago» — acudió a ese fraude, prometiéndose repararlo y hasta recompensar a los hebreos ¹. Casi siempre se tomó en serio el lance. Un romancerista culto llegó a la sutileza de decir que allí, en las arcas, quedaba soterrado el oro de la palabra del Cid ². Y el refundidor de la *Crónica General* enmendó el olvido del poemá diciendo que el Cid, otra vez por mediación de Martín Antolínez, devolvió a Raquel y Vidas los seiscientos marcos de plata ³.

Pero este episodio, ¿fué real y de veras? El maestro Menéndez Pidal no le ha hallado fundamento histórico, y los nombres de los judíos (sobre todo el de Raquel aplicado a un varón) son sospechosos, a menos de suponer deformaciones gráficas. Menéndez y Pelayo no lo tomó al pie de la letra ni le dió importancia. «La Musa popular — dice — jamás ha cantado a San Luis ni a San Fernando... El episodio debió de parecer a los oyentes treta chistosísima... La astucia ha madrugado en el mundo tanto como el valor, y Ulises es tan antiguo como Aquiles» ⁴. Para el gran santanderino parece, pues, tratarse de un arrequive literario, de una pura ficción poética, y en ello le sigue Menéndez Pidal, que ha acumulado algunos precedentes novelescos antiguos y medievales del ardid de las arcas de arena que se hacen pasar por un tesoro ⁵.

Esta era también, en principio, mi opinión; mas, por lo que valiere, voy a formular una nueva hipótesis basada en la poesía árabe, en la que apenas hay situación, por rara que sea, que no esté estereotipada y fijada en cuadros inmutables. Ciertos estudios resonantes han puesto hoy de moda entre los romanistas acudir sin tasa a las fuentes arábicas. Nada puede haber más grato para quienes nos dedicamos a esta especialidad y siempre habíamos mantenido, a veces contra viento y marea, la misma tesis. Ahora, en efecto, todos los días se comprueba cómo la literatura árabe se infiltró en la cristiana hasta extremos que hace cincuenta años se habrían juzgado inconcebibles.

En la *Hamāsa* del Buḥturī (siglo IX), una de las más famosas

¹ *Ibid.*, y en *La España del Cid*.

² Menéndez y Pelayo, *Antología de poetas líricos castellanos*, XI, Madrid 1903, p. 300.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ En el prólogo citado en la nota 7, pp. 33-34.

colecciones de antigua poesía arábica¹, hay hasta tres capítulos (171 a 173) con no menos de veinticinco fragmentos de poetas beduínos de los primeros tiempos del Islam, consagrados todos a cantar algo que puede parecer increíble en poesía occidental; es a saber, su jactancia alegre, desatada y a veces cínica, de haber engañado o dejado colgados a los comerciantes o prestamistas de las ciudades, que a su vez querían hacerles víctimas de sus fraudes. He aquí algunos versos, escogidos casi al azar: «Calculaba su ganancia con los dedos de la mano, pero no calculaba lo que va a tardar en verla»². «No espere cobrar el mercader Yahia: es como un loco que ha tirado su mercancía a un abismo sin fondo»³. «Vendrá el pago, pero al cabo de una eternidad; guarda entre tanto el recibo y precávelo de los ratones»⁴. «El dinero prestado está más lejos de los usureros que los huevos del fénix»⁵. Para coger el dinero o para prometer en vano devolverlo, el beduino no tiene reparo en prestar los más sagrados juramentos: «Jura en falso, cuando temas verte en apuro, y luego arrepiéntete ante El que todo lo perdona»⁶.

El gran Nallino⁷ ha llamado la atención sobre la importancia histórica y social de este raro tipo de poesía. La usura, que en Arabia producía enormes ganancias, fué prohibida por el Alcorán; pero los mercaderes de las ciudades se resistían a cumplir el nuevo precepto y trataban de engañar a los beduínos que venían al mercado, los cuales, a su vez, se burlaban de ellos. Es la eterna lucha entre nómadas

¹ Cito por la edición del P. Cheikho en *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph* de Beyrouth, tomo III [1909], pp. 556-712, y IV [1910], pp. 313 ss.

² De Dulaym ibn Murra al-Ŷuhani, n° 1.410.

³ De Ţarîf ibn Manẓūr al-Asadī, n° 1.414.

⁴ De Abū-l-Nabbāš al-'Uqaylī, n° 1419.

⁵ De Ajyal ibn Mālik al-Kilābī, n° 1426.

⁶ De Ḥimās ibn Ṭāmil al-Asadī, n° 1430.

⁷ *La letteratura araba dagli inizi all'epoca della dinastia umayyade*, lecciones en la Universidad de El Cairo (1910-1911), traducidas del árabe por María Nallino e insertas en la *Raccolta di scritti editi e inediti*, VI, Roma 1948, pp. 1-174; traducidas luego del italiano al francés por Ch. Pellat formando el volumen VI de la colección «Islam d'hier et d'aujourd'hui», París, G. P. Maisonneuve, 1950. El pasaje en cuestión se halla en la p. 93 de la traducción italiana y en las pp. 144-146 de la francesa.

y sedentarios, uno de los principales motores de la historia antigua. Los poetas en cuestión subrayan, como disculpa, la calidad de extranjeros en los usureros de quienes se reían: «Son gentes que desean todo mal a los árabes, porque sus bárbaros linajes no son como el nuestro»¹.

Aquí no se trata, según se ve, de un tema novelesco concreto, como el de las arcas de arena, sino de toda una psicología desbordantemente expresada, y luego, igual que siempre en árabe, archivada con rigidez y cristalizada. ¿Sobre quién se ejerció la influencia, caso de concederse que existió: sobre el autor del poema si pensamos que el episodio es ficticio, o sobre el Cid mismo, si pensamos que fué real? Esta última suposición parece la más verosímil. Nos consta que el Cid conocía al dedillo la vida musulmana y que sabía árabe hasta el punto de hacerse leer cabalmente historias de los viejos héroes beduínos y de entusiasmarse con las hazañas de Muhallab². Es grotesco querer juzgar con criterio de nuestro tiempo las filtraciones arábigas en la Edad Media española, y reducir el episodio de las arcas a una escena del Torquemada galdosiano con un cliente. Que las cosas fueran así, es difícil afirmarlo; pero así pudieron ser. El Cid era, además, un caballero andante y errante, un gran nómada, y no es extraño que, en un apuro y a la fuerza, explotara, como sus colegas beduínos, a unos miserables sedentarios «de bárbaro linaje».

Pero, por otra parte, el Cid era también un caballero cristiano y de conciencia. En el poema, cuando una vez conquistada Valencia, va Alvar Fáñez a Burgos, los judíos reclaman la deuda y él les dice:

*Por lo que avedes fecho buen cosiment y avrá*³.

Si luego el poeta no se ocupa más del asunto es porque la literatura medieval es mucho más insinuante y menos machacona y lógica que la actual. Todo hace suponer que el héroe cumplió, igual que siempre, como bueno, con Raquel y Vidas, esos dos judíos de Burgos.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

¹ De Rudaynī ibn 'Abs al-Faq'asī, n° 1.434.

² Ibn Bassām, *Dajira*, III, apud Dozy, *Recherches*³, II, apéndice, p. xiv = trad., p. 23. Cf. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid 1947, p. 573.

³ Verso 1.436.

LIBROS Y REVISTAS

OBRA S GENERALES. — Le Tourneau.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS. — *Ciencias*: Millás.

HISTORIA Y GEOGRAFÍA. — Miles.

FILOLOGÍA Y LITERATURA. — Menéndez Pidal.

ARTE Y ARQUEOLOGÍA. — Monneret de Villard.

OBRA S GENERALES

LE TOURNEAU, Roger, *L'Islam Contemporain*, avec une carte du Monde musulman. Paris, Les Éditions Internationales, 1950; 184 pp., en 4º.

Aunque se trata de una obra bastante alejada de nuestro habitual terreno de estudio, creo que muchos de nuestros lectores agradecerán les señalemos la publicación de este libro, cuyo autor, actual «Chargé de cours» en la Facultad de Letras de Argel, es ventajosamente conocido en los medios orientalistas por su excelente trabajo *Fès avant le Protectorat. Étude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman* (Casablanca, s. a. [¿1949?], t. XLV de las «Publications de l'Institut des Hautes-Études Marocaines»).

Se trata de una ojeada general utilísima y bien elaborada que, arrancando de lo que es «el Islam tradicional» (cap. I) y «el despertar del Islam» a comienzos del siglo XIX (cap. II), va pasando veloz revista de todos los problemas políticos, económicos, sociales, intelectuales y espirituales de los Estados musulmanes, independientes o no, a través de las dos terribles guerras mundiales, para llegar en los

últimos capítulos a la «situación presente», analizada con precisión y lucidez.

La brevedad de la exposición, acompañada de un rápido «esbozo bibliográfico», no daña, sino que, por el contrario, favorece la claridad con que todas las cuestiones son presentadas ante un público no especialista, pero indudablemente apasionado por ellas, ya que hoy en día son asuntos candentes, cuyo conocimiento general es ineludible. El autor hace gala de unas dotes de síntesis nada frecuentes, y, además — cosa más rara — emplea siempre un tono delicado, imparcial y prudente, que creemos apenas puede herir ninguna de las susceptibilidades interesadas, con ser éstas tantas y tan a flor de piel. Por lo que hace a España, es curioso y satisfactorio anotar, tratándose de un libro francés, que las ligeras alusiones a nuestro país son discretas y bien intencionadas. Aunque estamos habituados, vacunados e inmunizados contra lo contrario, no por eso la excepción ha de dejar de ser señalada y aplaudida. — *Emilio García Gómez.*

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

CIENCIAS

MILLÁS VALLICROSA, José M^a, *Estudios sobre Azarquiel*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «Miguel Asín». Madrid-Granada 1943-1950; XII-531 pp. y X láminas; en 4^o.

Con verdadera alegría recibimos esta obra del Dr. Millás que, por una serie de circunstancias adversas, entre ellas la guerra civil española y el incendio de la Imprenta Maestre, no pudo aparecer en el momento que su autor esperaba, es decir, con anterioridad a 1940. Particularmente lamentable fué el incendio que, no sólo destruyó buena parte del original manuscrito del que el autor no guardaba copia, dada su complejidad, sino que también se perdieron algunas fotocopias que, debido a las críticas circunstancias que atravesaba y atraviesa el mundo, no pudieron ser repuestas. Todas estas causas motivaron que el Dr. Millás tuviese que emprender con pa-

ciencia de benedictino la reconstrucción del original, y al mismo tiempo remozarlo en aquellos puntos en que las investigaciones habían aportado algún nuevo elemento digno de ser considerado, como se ve claramente en la bibliografía aducida de los tres o cuatro primeros pliegos que estaban impresos con anterioridad al desgraciado accidente.

Estos *Estudios* constituyen el jalón más importante de la obra investigadora del Dr. Millás, y junto con su *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval* viene a iluminar el desarrollo de la Astronomía en el curso de la Alta Edad Media, ya que Azarquiel fué el astrónomo musulmán que mayor y más duradera influencia ejerció en Europa y en el Occidente Islámico. Era realmente una desgracia que hasta ahora no se le hubiese estudiado como se merecía y que los historiadores de la Astronomía se hubiesen consagrado a revalorizar figuras de importancia secundaria en comparación con la del astrónomo toledano, como por acaso Abū-l-Wafā'. Claro es que esto tiene una explicación clara: Las obras de Azarquiel se conservan en distintas lenguas, hebreo, árabe, latino, castellano, etc., y varias de ellas en un solo manuscrito. Esto explica que todos se detuviesen ante la ingente tarea que se les presentaba, y sólo Millás se atreviese a analizar tres manuscritos romances, ocho hebraicos, veinticuatro árabes y cincuenta y cuatro¹ latinos.

Empieza presentándonos a Azarquiel en el medio en que vivió y sus relaciones con los sabios del grupo de Ibn Ša'id. Explica su traslado a Córdoba, algún tiempo antes de su muerte, en donde dedicó varias obras a al-Mu tamid b. 'Abbād, entre ellas la *azafea* 'abbādiyya y *La lámina de los siete planetas*. En esta misma ciudad debió de componer su *Tratado sobre las estrellas fijas*.

Después de dar un índice crítico de las obras de Azarquiel, en el que incluye las dudosas y falsas (pp. 18-21), pasa a tratar de las *Tablas Toledanas*, que considera como una labor colectiva, obra de los sabios que vivían bajo el mecenazgo del qāḍī Ibn Ša'id, y que tiene como fuentes las obras de al-Battānī, Tābit b. Qurra y al-Jwārizmī, este último conocido en España a través de la adaptación de Maslama. Registra los dos grupos de manuscritos latinos en que nos han llegado, uno de los cuales figura a nombre de Gerardo de Cremona (página 36). Es de interés señalar las reglas que se dan en la p. 53 para

determinar el diámetro aparente del Sol y de la Luna en función de su movimiento propio horario. En el caso del primero (línea 10) nos parece que debe haber una errata de imprenta, ya que el resultado final debe leerse $33' 42''$. La tabla de la p. 70, en que se nos dan las posiciones de algunos asterismas, presenta la particularidad de que casi todas las longitudes terminan en 7. Interpreta Millás esto suponiendo que derivan de otras anteriores aproximadas hasta las decenas y que han sido incrementadas en razón del movimiento de precesión en $7'$.

Los capítulos III y IV están consagrados al estudio del *Almanaque de Ammonio*, cuyo texto árabe (ms. 853 de Munich) y versión castellana se nos da. En él se ve cómo en Occidente fué una realidad la intercalación del año bisiesto después del 31 de diciembre (cf. páginas 43 y 116). La terminología trigonométrica es muy importante: el seno circular, el seno diminutus y los senos de las diferencias de los círculos paralelos vienen a corresponderse con el seno verso, el seno y la secante modernas, si bien, los radios valen 12 para los dos primeros. A los cánones siguen las Tablas a base del texto árabe citado y del manuscrito castellano n.º 8.322 (f.ºs 94 r-135 r) de la Biblioteca del Arsenal. Este almanaque debió prestar excelentes servicios en la Edad Media y constituyó el puente que unió la obra del autor alejandrino Ammonio (Aumatius, Armeniut, Humeniz) con los posteriores de D. Profeit Tibbón y los derivados de éste, ya que Azarquiel le había adaptado para el año 1089.

El análisis de las citas que se encuentran sobre la *Suma referente al movimiento del Sol*, desgraciadamente perdida, constituye la primera parte del cap. V. Parece que era en esta obra donde Azarquiel daba a conocer el movimiento propio del apogeo solar. Schoy, autor del artículo *Šams* en la *Encyclopédie de l'Islām*, atribuye este descubrimiento a al-Battānī, cosa que no parece ser cierta y que probablemente deriva de la mala inteligencia de algún pasaje de éste, por más que Ṭābit b. Qurra quizá columbrase algo de la verdad. Es muy interesante el estudio que de este problema hace Millás.

No menos importante es el *Tratado sobre el movimiento de las estrellas fijas* conservado en la traducción hebrea de R. Šamuel ben Yēhudá (ms. 1.036 de la Bibl. Nat. de París), cuyo texto facsímil comprende las pp. 250-273. La versión (pp. 274-342) muestra

una vez más la pericia del traductor y su dominio de la lengua y de la astronomía. Se ve que Azarquiel intenta hallar una explicación matemática al movimiento de la novena esfera (i. e. *al-iqbāl wa-l-idbār*, trepidación, precesión), pero, imbuído por las teorías índicas, se inclina finalmente hacia la hipótesis de Ṭābit b. Qurra (de la que Millás trata en el Apéndice, pp. 487-509), a la que intenta dar una base matemática, errónea por la misma imprecisión de los datos del problema, que se basan en las determinaciones de la posición del punto vernal realizadas por Hiparco, Tolomeo, Ṭābit, al-Battānī, Ibn Bargūṭ y el mismo Azarquiel. No cabe duda que esta teoría fué un lastre para los astrónomos que le siguieron, pues muchos de ellos, dada la fama de su autor, la aceptaron sin reparos. Sin embargo, otros, desde el mismo siglo XII, prescindieron de ella y construyeron sus tablas según la teoría de la precesión continua, es decir, la real. Pero bien puede perdonarse este error a Azarquiel cuando en pos de todos estos estudios determinó la variación de la oblicuidad de la eclíptica y construyó instrumentos como la azafea y la lámina de los siete planetas, que simplifican extraordinariamente la resolución de los distintos problemas que se presentan dentro del campo de la astronomía esférica.

Millás distingue entre los dos tipos de azafea, *ma'mūniyya* y *ʿabbādiyya*, y nota que «así como la azafea es la superación de la *Lámina universal* de ʿAlī b. Jalaf (autor al que identifica valiéndose del *K. Ṭabaqāt al-Umam*), así también la lámina de los siete planetas de Azarquiel es la superación del sistema de láminas que para el mismo fin había redactado Ibn Samḥ, de cuyo texto conservamos la traducción alfonsí». Millás ha descubierto un texto referente a la lámina zarcalí en el ms. 426¹² del British Museum, que está dedicado a al-Muʿtamid b. ʿAbbād. Contiene el texto de la utilización del mismo y con él se pone fin a la teoría que Rico Sinobas había expuesto en el prólogo al vol. III (p. xxxii) de su edición de las obras alfonsíes, y en el que había sostenido que Azarquiel se había anticipado a Kepler en el descubrimiento de la primera ley del movimiento de los astros. Millás muestra cómo la interpretación de Rico es errónea, pues el astrónomo de Toledo dice que Mercurio sigue una órbita بيضي, es decir, ovalada. Ahora bien, el determinar que la órbita de este astro no es circular ($e = 0,21$) es de por sí un gran mérito y

muestra que Azarquiel siguió un camino paralelo al de Kepler. En efecto, éste, en su *Astronomía nova* (1609), antes de llegar a la órbita elíptica, pensó en la ovalada: «Itaque plane hoc est: orbita planetarum non est circulus, sed ingrediens ad latera utraque paulatim, itaque ad circuli amplitudinem in perigoe exiens, cujus modi itineris ovalem appellitant».

Una sola obra astrológica puede atribuirse con seguridad a Azarquiel: el *Tratado de las influencias de los siete planetas* (mss. árabes 1.421 de Viena, y 977¹⁸, Add. 9.599, del British Museum) que Millás analiza rápidamente (pp. 480-483), y en el que Saturno aparece designado indistintamente con el nombre clásico de زحل y el hispano-árabe القتال, significación de pura raigambre astrológica, muy próxima a la actual de maléfico mayor. En el manuscrito de Viena se indica que la copia corrió a cargo de 'Abd al-Šadiq Sufyān b. Kamād, al que nosotros hemos identificado con el célebre Ibn al-Kammād¹, autor de varias recensiones de la obra de Azarquiel, tales como *al-Kawr 'alā al-dawr*, *al-Amad 'alā l-abad* y *al-Muqtabis*, que según el testimonio de Ibn al-Abbār tendría por nombre completo Abū-l-'Abbās Aḥmad b. Yūsuf al-Tanūjī, conocido por Ibn al-Kammād (cf. Millás, p. 10), y sus tablas *al-Qābis* y *al-Mustanbiṭ* tal vez puedan identificarse con los títulos conservados por Ḥāyḡī Jalifa y que hemos recogido más arriba.

Analiza Millás las influencias ejercidas por todas estas obras en los autores árabes, hebreos y cristianos, que llegan hasta principios del siglo XVI (cap. VI, VII, VIII). Prescindiendo de detalles, nos limitamos a recordar que Alfonso X, D. Profeit Tibbón, Abū-l-Ḥasan 'Alī e Ibn al-Bannā' siguen buena parte de las teorías zarcalíes en sus obras.

En conclusión, la historia de la Ciencia acaba de contraer una nueva deuda con el Dr. Millás, que, en sus veinticinco años de investigación constante, ha venido aportando nuevos datos y descubriendo figuras de primera magnitud que demuestran claramente la deuda que en la Alta Edad Media contrajo Europa con respecto al Oriente. — *J. Vernet.*

¹ Cf. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXII (1949), pp. 72-73.

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

MILES, George C., *The Coinage of the Umayyads of Spain*, The American Society, New York 1950, 2 volúmenes, xii + 592 pp. + XV láms..

La *American Numismatic Society* de Nueva York y la *The Hispanic Society of America* piensan acometer la publicación de sus series hispánicas iniciando su labor con la interesante monografía que encabeza estas líneas y que acaba de aparecer.

El trabajo de ordenación, clasificación y estudio, escrupulosa y pulcramente presentado, es debido al relevante numismático George C. Miles, que tiene a su cargo precisamente la sección de numismática oriental de la expresada Sociedad. El autor del presente estudio es ya perfectamente conocido de los lectores de nuestra Revista; hace solamente dos años publicó un valioso y documentado estudio sobre los ponderales del vidrio, titulado *Early Arabic Glass Weighs and Stamps*, del que se dió cuenta en nuestro volumen XIII, año 1948, pp. 503-505. Diez años antes (1938) había también dado a luz otra apasionante monografía, *The Numismatic History of Ravy*, que acontecimientos que están en la memoria de todos, y la suspensión temporal de nuestra publicación, nos privó de comentar debidamente a su aparición.

De estos tres trabajos el que a nosotros nos interesa más directamente es, en buena lógica, el último que tenemos entre las manos, puesto que todo lo que sea depurar y aquilatar la numismática musulmana de la Península Ibérica resultará una contribución muy valiosa al mejor conocimiento de tan prolongado período de nuestra historia medieval. Como todos sabemos, la numismática musulmana española, después de un ensayo demasiado prematuro de Conde (*Memoria sobre la moneda árabe acuñada en España*, 1817), se debe, en su casi totalidad, a la fina perfección y seguro trabajo de nuestro inolvidable Codera, cuyo *Tratado de numismática árabe-española* (Madrid 1879), constituye el verdadero punto de partida de todos los estudios posteriores, incluso de este tan depurado de Miles. Los ensayos subsiguientes de Rada y Delgado (*Catálogo de monedas árabe-*

españolas, 1892), Antonio Vives (*Monedas de las dinastías árábigo-españolas*, 1893), su sobrino Prieto Vives (*Los reyes de taifas*, 1926) e incluso hasta los más recientes, como *La moneda árábigo-española* (1933), de Casto María del Rivero, afortunados unos, más descuidados otros, son deudores constantemente al sistema adoptado por Codera y contrastado por sus numerosas monografías sobre materia tan apasionante. Sus apuntes sobre *Cecas árábigo-españolas* (1874), *Títulos y nombres propios en las monedas árábigo-españolas* (1878), *Tesoro de monedas árabes descubierto en Alhama de Granada* (1892), *Tesoro de monedas descubierto en la provincia de Cuenca* (1893) y tantos otros que diseminó generosamente por boletines y revistas, fueron aprovechados en estudios, que ya hoy resultan clásicos, como los catálogos de Lavoix (*Monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, París 1887, 1891, 1896) o de Lane Poole (*Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Londres 1875, 1876 o 1889), por no citar sino los más conocidos y manejados por todos los dados a semejantes estudios.

Solamente se aparta Miles de la ordenación de Codera en suprimir la exposición de las monedas con leyendas latinas de los primeros años de la dominación musulmana; y aunque trata de explicar y razonar semejante actitud (pp. 20-21), no parece convencer mucho, y la realidad es que la exposición de la moneda musulmana hispánica se queda sin este pórtico de transición entre el sistema bizantino y el que inmediatamente iba a aparecer bajo los primeros gobernadores árabes. Por lo demás, la exposición de Miles es clara, sencilla y perfectamente documentada. En tres partes principales podemos agrupar las diversas materias que trata: una primera, de exposición de datos inherentes a las monedas que va a estudiar; una segunda, que es un catálogo muy completo de las diversas acuñaciones de los Banū Umayya españoles, y una tercera, de índices, para facilitar el manejo de las anteriores, y que se completa con las láminas ilustradoras del texto.

Tras unas discretas palabras de presentación, expone las fuentes manejadas y siglas que emplea, tanto de obras específicamente numismáticas (1-14) como de textos árabes o de estudios de orientalistas muy bien seleccionados (14-16). Inmediatamente publica lista y árbol genealógico de los Banū Umayya de España (17-19) para pasar a estudiar las acuñaciones de los gobernadores (20-22), emirato indepen-

diente (22-24) y califas cordobeses (24-26). Tras de esto expone las características de las inscripciones-tipos de las monedas de oro (27-29), plata (29-31) y bronce (32), para tratar seguidamente de las cecas, cuestión en que, claro está, comienza por exponer lo que verdaderamente se ha de entender por la *sikḥat al-Andalus* (33-42), que tantas dudas y comentarios había suscitado en expositores anteriores; las restantes, destacando la de *Madinat al-Zahrā'* (43-46) y *Madinat Fās* (49-50) ocupan hasta la p. 54. Desde la 55 a la 86, ambas inclusive, encontramos los nombres y títulos variados de las diferentes acuñaciones. La metrología (87-96) queda perfectamente fijada para los diferentes tipos de oro y plata y cierran toda esta documentación otros datos, bastante interesantes, sobre el tecnicismo de las acuñaciones (96-101), su epigrafía (102-105) y los símbolos y ornamentos (106-110), que ya preocuparon tanto a Codera.

Todo este conjunto, bien tratado y expuesto, viene a constituir lo que nosotros hemos calificado de primera parte del estudio. La segunda es, como ya anticipamos, el catálogo de las acuñaciones españolas desde el año 98 al 716 de la hégira (300 a 912 de J. C.). Aquí se sigue, como no podía menos de ocurrir, el sistema de Codera, con la excepción, ya señalada, de las primeras acuñaciones latinas, y en donde acaso se alteren las fechas que venían atribuyéndose, con mejor o peor acierto, a las acuñaciones de bronce. Es éste un aspecto que necesitará estudiarse separadamente, aun reconociendo en el señor Miles una autoridad indiscutible. El catálogo es bastante detallado: abarca desde la p. 111 hasta la 234, con que termina el primer volumen, y prosigue desde la 235 (la paginación del primer tomo se continúa en el segundo) hasta la 549. El exponer la riqueza de su detalle excede con mucho del espacio de que disponemos y será motivo de otro comentario más detallado.

La tercera y última parte de estudio tan concluyente y metodizado la llenan cumplidamente los índices variados y necesarios (551-591) para manejar con toda comodidad el catálogo. Dentro de éstos, constituye una novedad muy plausible el referente a la ornamentación de un gran grupo de monedas hispano-musulmanas (574-589), que es de desear continúe en el estudio de las monedas de los diferentes reinos de taifas posteriores.

Lamentamos no haber tenido a la mano otro estudio de George

C. Miles, *Some Early Arab Dinars*, que creemos publicado en *The American Numismatic Society Museum Notes*, para aquilatar el concienzudo y bien planeado estudio del ilustre orientalista y numismático en este trabajo casi exhaustivo. — *Isidro de las Cagigas*.

FILOLOGÍA Y LITERATURA

MENÉNDEZ PIDAL, R., *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*, tercera edición (muy corregida y adicionada), Madrid 1950.

Aparece ahora una nueva edición de los *Orígenes del español*, la tercera, notablemente ampliada y susceptible de un manejo más cómodo, gracias a un índice de palabras que presta al lector una ayuda inestimable; índice que consta aproximadamente de unas diez mil voces diferentes, lo cual da idea de la enorme cantidad de datos manejados en esta obra.

Los *Orígenes del español* marcan una fecha destacada en los estudios de filología románica. Como es sabido, los filólogos defensores de la concepción espiritualista del lenguaje, aun cuando no despreciaron la solidez técnica, principal gala y mérito del positivismo, la descuidaron a veces en la práctica, dando con ello motivo remoto para que se haya establecido en ocasiones la identidad método científico = positivismo, negando a los no positivistas el rigor técnico. Menéndez Pidal, desmintiendo tales suposiciones, ha unido en los *Orígenes del español*, y ello es el principal mérito de su obra, a una técnica y precisión de modo rigurosa la concepción espiritual del lenguaje.

Respecto al método y técnica de los *Orígenes del español*, sólo recordaré la enorme importancia, ya destacada por don Américo Castro en su reseña de la primera edición de los *Orígenes*, del método *histórico-geográfico*, creado por Menéndez Pidal: los hechos lingüísticos son considerados, en efecto, en esta obra maestra conjuntamente en el tiempo y en el espacio, y, combinando así ambas nociones, su-

pera M. P. el concepto de geografía lingüística que no tenía en cuenta la coordenada tiempo.

La prioridad que M. Pidal concede a las fuerzas psicológicas como móviles de la evolución lingüística, frente a las meramente mecánicas, estaba ya plenamente manifestada en las dos primeras ediciones de sus *Orígenes*; pero en esta tercera vuelve el autor a recalcar con frecuente insistencia su concepción de cómo participa la libertad del individuo en los cambios lingüísticos.

Ya en la primera edición, al tratar de la diptongación romance, habíamos visto a M. P. destacar la importancia del hecho individual. Ahora, en esta tercera, insiste en condenar para la diptongación toda explicación simplemente mecánica, de inercia, pues, «preciso es, como afirma el propio M. P., que en fonética demos mayor cabida a los móviles psicológicos, y no atenarnos solamente a los fisiológicos». En este mismo párrafo de la diptongación, añade M. P. una larga nota, procedente de las *Añadidas* que como apéndice había incluido en la 2ª edición, para defender con brío su posición idealista frente a los que tercamente insisten en la valoración exclusiva de los móviles mecánicos o fisiológicos. En esta misma nota, y como de pasada, señala M. P. las causas que pudieron motivar una historia completamente distinta, en cuanto a su cronología y en cuanto a su geografía, de la diptongación espontánea y de la diptongación condicionada ante *yod*, hechos de difícil explicación para una mente positivista. Lástima que tales consideraciones las haya relegado el autor modestamente a una nota, pues nos hubiera gustado verlas destacadas, y aun ampliadas, en un párrafo especial.

Al tratar de la cronología de la pérdida de la vocal postónica, afirma M. P. que la sonorización de las consonantes sordas intervocálicas es anterior a la pérdida de la vocal, según demuestran formas actuales como *eneldo*, *cabalque*, *trigo*, sin que nada prueben en contra los ejemplos antiguos *anelto*, *kabalket*, *tridko*, etc., en los que habiéndose perdido la vocal postónica, las consonantes adyacentes no se han sonorizado. «De seguir un criterio de fonética puramente fisiológica o mecánica, razona M. P., no tendría otra explicación sino que la pérdida de la vocal postónica es anterior a la sonorización de las consonantes, como afirmó Meyer-Lübke». Pero, concediendo toda su importancia a la libre participación del individuo, halla M. P. la so-

lución exacta: «las formas como *ḡabalket*, *otorkare*, se explican por vacilación del hablante entre la forma *cabalgar*, que le parece demasiado vulgar, y la forma puramente latina *caballicare*, que estima demasiado afectada».

Con este problema de la pérdida de la vocal postónica, está íntimamente relacionada, como vemos, la cuestión de la sonorización de las consonantes sordas intervocálicas. Meyer-Lübke, que creía anterior la pérdida de la vocal postónica a la sonorización de las consonantes sordas, suponía que esta última sólo ocurría en la Península Ibérica después de la conquista musulmana, basándose para ello en la multitud de mozarabismos que conservan la consonante sin sonorizar. Menéndez Pidal demuestra, por el contrario, valiéndose de ejemplos de la época visigótica, que la sonorización era ya conocida en toda la Península en una época muy anterior a la invasión árabe, siendo para M. Pidal, por otra parte, los mozarabismos aducidos por Meyer-Lübke representantes, no de una pronunciación mozárabe, sino de la tendencia (cultista) del árabe, no sólo a conservar las consonantes sordas latinas, sino a ensordecer por ultracorrección sonoras originarias, como en *Qurtuba* < lat. *Corduba*, *Saraqusta* < lat. *Caesar Augusta*, etc. La afirmación de M. Pidal es exacta, entendiendo que dicha tendencia se funda en la costumbre, común a todas las lenguas semíticas, de sustituir las consonantes oclusivas por sus correspondientes sonidos enfáticos; pero propiamente como señala Steiger ¹, no se puede hablar de una ultracorrección: la ط árabe que sustituye a la *d* de *Corduba*, y la ق que reemplaza a la *g* de *Caesar Augusta*, eran originariamente *sonoras* ², aunque pronto empezaron a vacilar entre la pronunciación sonora y la sorda, llegando a subsistir únicamente esta última. Dichas consonantes conservan todavía la sonoridad, por lo menos en la época de los primeros préstamos, como demuestran muchos arabismos del español en los que dichas consonantes, en posición *no* intervocálica, están representadas por *d* y *g* respectivamente (القنطورة > *alcandora*, القطن > *algodón*). No obstan-

¹ *Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el ibero-románico y en el siciliano*, Madrid 1932, p. 378, nota 1.

² Véase Alarcón, *Precedentes islámicos de la fonética moderna*, en *Homenaje a Menéndez Pidal*, tomo III, p. 290, y Steiger, *Contribución*, p. 47, nota 4.

te esta consideración de la sonoridad originaria de la ط y la ق, la tesis de M. Pidal sigue teniendo plena validez: las transcripciones de los mozarabismos con las citadas consonantes árabes y las retranscripciones romances con *t* y *c* no prueban, de acuerdo con la opinión de M. Pidal, que los mozárabes no conociesen, según creía Meyer-Lübke, la sonorización, ya que tales grafías pueden no representar la pronunciación mozárabe, sino simplemente una modificación de ésta, debida a los árabes intermediarios, los cuales sustituían, como hemos dicho, las consonantes sonoras de las voces romances, no directamente por una sorda, sino por una enfática ¹, que en el caso de la ط y de la ق, andando el tiempo, se convirtieron en consonantes sordas, por lo que los cristianos, al recibir los mozarabismos de boca de los musulmanes, transcribieron dichas consonantes por *t* y *c* respectivamente. De otra parte, la consideración del valor sonoro originario de la ط y de la ق viene también, y por otro camino, en apoyo de la sonorización mozárabe: la reproducción de la *t* y de la *c* latinas intervocálicas por la ط y la ق sonoras, parece indicar que las sordas latinas ya se habían sonorizado entre los mozárabes; si no, ¿por qué no emplearon los árabes otras dentales y guturales sordas, como la ت y la ك, que utilizaban cuando la *t* y la *c* de la base latina no era intervocálica? El problema, de todas formas, sumamente complejo, sigue confuso, y detenerme en él ahora me ocuparía demasiado espacio; pero es labor que reservo para ocasión próxima el tratar de aclarar en algo esta cuestión, a la luz del valor genético de los fonemas árabes.

Uno de los pasajes más notablemente modificado en esta tercera edición de los *Orígenes*, es el referente al paso *f* - > *b*- que se realiza en el castellano. M. P. defiende de nuevo su tesis del origen ibérico de este fenómeno, utilizando un enorme material que ha logrado reunir en esta tercera edición, material en parte nuevo con respecto al de las otras ediciones, y que le permite retrasar aún más la fecha de los primeros testimonios de la pérdida de la *f*, y hacer contundente su opinión. Pero tal vez mayor importancia aún que esta profusión de testimonios, con que enriquece ahora su estudio, ofrecen los pun-

¹ Téngase en cuenta que la ق, como opina Fischer (*Zur Lautlehre des Marokanisch-Arabischen*, Leipzig 1918, p. 8), es enfática.

tos de vista con que el autor acomete el análisis de tan abundantes datos, puntos de vista que, aunque ya esbozados en las primeras ediciones, aparecen ahora con mayor relieve y formulados más concretamente. «Esta cuestión tan debatida de la $f \rightarrow b$ », afirma ahora M. P., resumiendo las principales teorías que hasta la actualidad se han ideado, atañe al método y a los principios de la lingüística. La hemos visto tratada en general y como en abstracto, queriendo resolverla de un golpe para toda la Romania, sin atención a las circunstancias históricas de cada país; la hemos visto simplificada por otro estilo, pensando que los cambios fonéticos se producen en cada lengua con uniformidad perfecta y con rapidez, digamos con «unidad de acción y tiempo», como los dramas del neoclasicismo; pero ni estas ni otras simplificaciones satisfacen, siendo necesario que nos enfrentemos con un muy concreto y muy complejo problema histórico, dependiente de una complicada masa de fenómenos a todos los cuales es preciso dar cabida en nuestro razonamiento. Tenemos que presenciar, no una «ley fonética» cumplida con *exactitud mecánica* en el preciso momento de su promulgación, sino una multisecular pugna de formas varias conviventes, pugna de *tendencias expresivas* (llaneza, descuido, purismo, ultracorrección, etc.), y tenemos que ver esas tendencias ligadas a través de los siglos con las sucesivas *circunstancias históricas, sociales y políticas* del pueblo en que primero se producen y de los pueblos en que después se propagan» (el subrayado es mío). Así, enriquecida con nuevos datos y nuevas ideas, se nos muestra ahora, en esta tercera edición de los *Orígenes*, plenamente confirmada la teoría del origen ibérico de la sustitución $f \rightarrow b$, que ya en las ediciones anteriores aparecía con gran solidez y que había llegado a convencer a la mayoría de los romanistas por su gran fuerza demostrativa ¹. En

¹ No voy a detallar aquí uno per uno los distintos puntos de vista de los romanistas, que han ido admitiendo la teoría del origen ibérico, pues ello alargaría mucho estas anotaciones; por eso sólo recordaré la postura notablemente significativa de Krüger, quien en 1923, comentando la 4ª edición de la *Gramática Histórica* de M. Pidal (*Archiv für Studien der Neueren Sprachen und Literaturen*, vol. 145, p. 129), oponía algunas objeciones a la tesis del origen ibérico, pero que, en cambio, en 1927, reseñando los *Orígenes del español*, afirma que la «tan discutida cuestión de la f recibe, desde el especial punto de vista histórico-geográfico de M. Pidal, un esclarecimiento totalmente nuevo y con toda probabilidad su resolu-

adelante, pues, sólo se podrán discutir detalles y minucias de la teoría de M. Pidal, ya que lo esencial de la misma ahí está en pie con firmeza absoluta. Uno de esos detalles, discutido aún por filólogos que han admitido la tesis del origen ibérico, es el referente al carácter *labiodental* o *bilabial* de la *f* ibero-latina. A los argumentos de Wartburg ¹, que fué el primero en suponer bilabial la *f* aprendida en la Cantabria lindante con los vascos, añade más tarde Steiger ², desde el especial punto de mira que le proporciona su condición de arabista, algunas consideraciones en apoyo del *bilabialismo* de la *f* hispánica, consideraciones que no ha recogido M. P. en su nueva edición de los *Orígenes*. Con el único propósito de ampliar en algo el resumen que hace M. P. de las distintas teorías que hasta la actualidad se han formulado sobre el cambio fonético *f* - > *b*-, voy a resumir aquí rápidamente las observaciones del profesor suizo ³. Como observa Steiger, la *ḥ* árabe, al no tener correspondencia en el español antiguo, fué sustituida en los primeros arabismos por *k* (*c*, *qu*, en la grafía), la cual al correr el tiempo fué cediendo el paso a la *f*, que llegó a ser la forma preferida y exclusiva para representar la *ḥ* árabe. La sustitución de esta *ḥ* por la *k* romance es comprensible, sigue notando Steiger, porque la *k* coincidía con la postvelar árabe en la *sordez* y en el *punto de articulación*, aunque difería en el *modo de articulación*: la *oclusiva* vino a sustituir a la *fricativa*; pero por el contrario es poco comprensible el que una fricativa *labiodental* viniese a constituir el sustitutivo preferido para la fricativa *postvelar*. Esta circunstancia le lleva a sospechar a Steiger que la *f* ibero-latina no era idéntica fisiológicamente a la actual *f* hispánica, y, según esta idea, opina el profesor suizo que, mientras en la mayor parte de la Península se aprendió la *f* labiodental latina, en el país vasco y regiones limítrofes no se aprendería sino la *f* bilabial. A partir del siglo XIII, esta *f* bilabial, castellana de origen, vendría a ganar terreno y arraigar en el medio-

ción definitiva». (*Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, números 9-10, 1927, col. 389).

¹ *Zeit. für rom. Philol.*, XLVIII, 1928, p. 459.

² *Contribución a la fonética del hispano-árabe*, Madrid 1932, pp. 218-225.

³ La teoría de Steiger es seguida fielmente por su discípulo Alfred Alther en su tesis doctoral, *Beiträge zur Lautlehre südspanischer Mundarten*, Zürich 1935, pp. 52-55 y 57-58.

día de la Península, y entonces la $\dot{\text{c}}$ árabe, que a falta de otro sustitutivo más adecuado se había transcrito por k , iría adoptando la f para su reproducción. Indudablemente el paso $\dot{\text{c}} > f$ de los arabismos es más fácil de explicar si pensamos que la f era bilabial, como quiere Steiger; pero para ello tropezamos con la dificultad de que tal bilabial no ha dejado ningún rastro en la Península; por otra parte es de observar que entre la f labiodental y la $\dot{\text{c}}$ árabe no es necesario, como supone St., una etapa intermedia (f bilabial), pues todo cambio fonético *consiste en un salto*, y no en una *evolución gradual*, prejudio neogramático este último, contra el cual M. P. ha roto una lanza al exponer su teoría del origen ibérico del cambio $f \rightarrow b$. Pero de todas formas, en lo que se refiere a la suposición de St., siempre queda la duda de por qué, a partir aproximadamente del siglo XIII, la k romance que reproducía la $\dot{\text{c}}$ de los arabismos, es reemplazada por la f que, si labiodental, era, no cabe duda, peor sustitutivo que la k .

Otro pasaje, también muy ampliado, de esta tercera edición de los *Orígenes* es el que abarca los §§ 52-55 *bis*, relativos a las asimilaciones $mb > m$, $nd > n$ y $ld > ll$, y a la sonorización de la consonante sorda en el grupo de una continua más una oclusiva sorda. M. P., ya en las dos primeras ediciones de los *Orígenes*, atribuía estos cuatro fenómenos, que en el NE. de España y en el S. de Italia se acumulan y superponen, a un influjo de los dialectos meridionales italianos, de substrato osco-umbro. Algunos romanistas (Muller, Meyer-Lübke, Elcock, etc.) no aceptaron esta teoría, afirmando que tales fenómenos son espontáneos, y ocurren en otros dialectos románicos y en otras lenguas extrañas, sin que por tanto haya necesidad de buscar herencia ni traspaso de hábitos lingüísticos de unos pueblos a otros. Esta objeción, que es la principal que contra el supuesto dialectismo itálico se ha formulado, ha movido a M. P. a insistir de nuevo en la necesidad de valorar los móviles histórico-sociales en todo fenómeno lingüístico, para dejar de esa manera firmemente asentada su opinión. Si es cierto, razona M. P., que estos cambios fonéticos pueden llamarse espontáneos y naturales, pues se fundan en la fisiología y psicología de los sonidos, que son muy semejantes para todos los hombres, es cierto también, por otra parte, que cada cambio tiene en cada país una causa particular y una historia propia, que es deber del lingüista

indagar, no saliendo del paso con decir que se trata de un fenómeno natural, más aún teniendo en cuenta que la historia de los cambios lingüísticos no es, como nota M. P., «historia natural», sino «historia humana», y con la historia de los pueblos hay que relacionarla. La simple espontaneidad natural, pues, deja sin explicar por qué en el NE. de España y en el S. de Italia se suman los cuatro fenómenos, que no se acumulan en ninguna otra parte de la Romania. Así planteado el problema, pasa M. P. a estudiar las causas históricas que han podido determinar estos fenómenos de España, y para defender su tesis de la influencia de los dialectos itálicos de substrato oscumbro amplía notablemente los datos que había aportado en las primeras ediciones, dejando plenamente demostrada la importancia del elemento osco en la colonización de la zona en que hoy día se producen tales fenómenos.

M. P., frente a la escuela positivista, ha mantenido desde sus primeros días, como ya ha hecho notar Angel Rosenblat ¹, la conexión entre lengua y literatura, historia de la lengua e historia, y la conexión de estas disciplinas ha dado resultados preciosos en los *Orígenes del español*. Ya en las primeras ediciones habíamos visto cómo el concepto de *poesía tradicional*, ganado por el propio M. P., le servía para ilustrar y aclarar sus ideas sobre las *leyes fonéticas*; ahora aprovecha de nuevo las enseñanzas que le proporciona su concepción de la *poesía tradicional* aplicándolas al complicado problema de los cambios lingüísticos.

En los *Orígenes del español*, por primera vez sin duda, se relaciona la evolución de la lengua con la historia de la civilización de la región correspondiente. M. P. ve la historia lingüística como síntesis y se vale de los hechos sociales y políticos para hacerla más comprensible; pero la integración de la vida del lenguaje en el marco espiritual de la época correspondiente no sirve solamente para completar el cuadro general, sino que proporciona al conjunto un valor nuevo, que permite percibir con mayor claridad los móviles psíquicos que se reflejan en las modificaciones e innovaciones lingüísticas.

Todos los pasajes hasta aquí analizados son los principales, dentro de esta tercera edición, en que M. P. destaca su concepción idea-

¹ *Revista de Filología Hispánica*, año II, n° 2, abril-junio 1940, p. 183.

lista del lenguaje. Pretender ahora que esta enumeración sea exhaustiva nos llevaría demasiado lejos; pero basta con los capítulos citados para apreciar la importancia que M. P. concede a los móviles espirituales como fuerzas motrices en el desarrollo de la lengua, y darnos una idea de la jugosidad y del calor humano en que está envuelta toda su obra, frente al frío y seco dogmatismo de la escuela positivista.

A continuación, y después de estas indicaciones de índole general, voy a detenerme algo en la parte que mayor interés ofrece a los arabistas. Esta parte, claro está, es la que se refiere a la lengua de los mozárabes o de los cristianos arabizados: los dominios lingüísticos románico y árabe estuvieron tan compenetrados durante varios siglos en nuestra patria, que un estudio tan completo como es el de M. P. sobre uno de esos dominios presenta un indudable interés para los especialistas del otro.

Reuniendo por primera vez todos los testimonios conocidos del mozárabe, logró M. P. trazar, en las primeras ediciones de los *Orígenes*, la historia al mismo tiempo del pueblo y de la lengua mozárabes, tan completa como permitían las fuentes. Pero a los materiales reunidos en las primeras ediciones agrega ahora M. P. una fuente copiosísima y de extraordinario interés, la del botánico anónimo hispanomusulmán publicado por Asín¹, que le proporciona nuevas perspectivas y nuevos puntos de vista. A continuación analizaré algunos de los pasajes en los que los nuevos datos del botánico de Asín obligan a M. P. a emprender de nuevo su estudio y a ampliar el cuadro trazado en las primeras ediciones.

Uno de los pasajes más notablemente ampliados con los nuevos datos del *Glosario* de Asín es el relativo a la diptongación de las vocales *è* y *õ* entre los mozárabes. En las primeras ediciones, a pesar de los escasos datos entonces conocidos, había sospechado M. P. que el estado del mozárabe con respecto a las vocales citadas debía de ser de gran vacilación. Esta sospecha de entonces se ve ahora plenamente confirmada con el testimonio de las voces dadas a conocer por el botánico sevillano de hacia 1100. En la obra del citado botá-

¹ *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispanomusulmán (siglos XI-XII)*, Madrid-Granada 1943.

nico, en efecto, alternan al lado de formas sin diptongar, otras voces con el diptongo *ue* y *ie*, y más escasamente con *ua*, *uo* y *ia*; a estos casos de diptongación, seguros por estar representadas gráficamente las vocales, hay que sumar además otros ejemplos dudosos sin vocalizar, en los que lo mismo se puede leer *o* que *uo*, ya que, como observa el mismo M. P., los árabes no distinguían gráficamente, al suprimir las vocales, entre una y otra forma; el diptongo *uo*, por ejemplo, de la voz latina *mortuorum* es transcrito por los árabes con el mismo *wāu* de prolongación (مرتوروم) que la vocal *o* acentuada (*ḍamma* seguida de *wāu*).

El *Glosario* de Asín contribuye también a ampliar el capítulo referente a la *-o* final entre los mozárabes, y si en las primeras ediciones creía M. P. que lo propio del mozárabe era la conservación de esta vocal, atribuyendo a arabismo los casos de pérdida, ahora, en vista del mayor número de datos, piensa que la pérdida debía de ser también en algunos casos propia del mozárabe, suponiendo que esta lengua se debía de hallar, con respecto a la conservación de esta vocal, en un estado de vacilación semejante al que ofrece el aragonés.

Al tratar de la *g* y *j* inicial opina M. P. que los mozárabes conservaban en general dicha consonante, y en nota recoge los dos ejemplos de Asín *enesta* < *g e n i s t a* y *onolyo* < *g e n u c u l u*, únicos en los que se pierde la *j*, dudando del valor de tales ejemplos como representantes de una tendencia del mozárabe hacia la pérdida de la *g* y *j* iniciales, ya que ellos, según nota M. P., no sabemos si pertenecen a la aljamía de Andalucía o a la de Castilla: «algunos de los aljamíes lo llaman *onolyo*»¹; «se llama en aljamía *enešta*»². Ciertamente, la referencia del botánico anónimo es tan imprecisa, que la duda de M. P. no es infundada; sin embargo, en favor, tal vez, de la autoctonía mozárabe de estas formas podemos tener en cuenta la solución del grupo *lj* en *onolyo* que es *l̥* y no *ž*, como sería de esperar en una forma castellana.

En el párrafo referente a la palatalización mozárabe de la *l*- inicial, a los dos ejemplos *yegua* y *yuca*, citados en las primeras ediciones, añade ahora M. P. la forma del topónimo Lucena, *Al-yussāna*, que

¹ Asín, *Glos.*, p. 201, n° 389.

Asín, *Glos.*, p. 105, n° 210.

aparece en los escritos árabes, y el topónimo actual de la provincia de Soria *Los Llamosos*, cuya *ll-*, según M. P., obedece sin duda a la fonética arcaica mozárabe. A este topónimo de Soria podemos también añadir un *Llobregales*, citado por Sanchis Guarner ¹, que existe en la zona valenciana de habla castellano-aragonesa, topónimo que en dicha zona es inexplicable, si no se le supone, como al de Soria, resto de una forma mozárabe. Para reforzar el valor de estos pocos ejemplos como prueba de una tendencia del mozárabe hacia la palatalización de la *l-* inicial, conviene tener en cuenta, además, que los árabes, transmisores de los mozarabismos, no poseen en su sistema fonológico la palatal lateral *l̥*, ni pueden representarla, cuando inicial, con los signos (*lām* con *tašdīd* o *lām* seguido de *yā'*) que utilizan para reproducir la *l̥* intervocálica de los mozárabes.

Con respecto a la evolución del grupo *lj*, afirma M. P. que entre los mozárabes era general el grado primitivo *lj* o el romance *l*, estimando como neologismos advenedizos de Castilla algunas formas mozárabes con $\text{ç} = \text{z}$, ya que generalmente, como argumenta el mismo M. P., tales formas aparecen en época tardía. En una nota, M. P. recoge, dudando de su valor, la reciente opinión de Amado Alonso, según la cual, entre los mozárabes debió existir la pronunciación z como en Castilla. Ciertamente no sería difícil suponer tal pronunciación, afirma M. P., «pero el caso en que A. Alonso más se apoya, *orež'a bellita*, 'oreja', dado por el botánico sevillano de hacia 1100 como voz propia de la *aljamía* toledana, puede representar el nombre de una planta, no en boca de los mozárabes viejos, sino en boca de los mozárabes más castellanizados o de los mismos castellanos dominadores; este único caso del siglo XII, concluye M. P., es pequeño apoyo». Al ejemplo del botánico anónimo pueden sumarse también otros ejemplos antiguos: Ben Buklāriš (siglo XII) cita dos casos con ç : *ažello* 'ajillo' y *mižuelo* 'mijo', y Ben al-Bayṭār (primera mitad del siglo XIII) señala otras dos: *acužella* 'agujilla' y *colež'a* 'colleja'. Y si nos fiamos de las transcripciones, a veces muy problemáticas, que O. J. Tuulio (Tallgren) hace de algunas canciones de Ibn Quzmān (siglo XIII) a los ejemplos citados habría que añadir otros dos:

¹ M. Sanchis Guarner, *Introducción a la historia lingüística de Valencia*, Valencia 1949, p. 121.

conejo y *cortejo*, que el referido poeta musulmán cita, según la lectura del lingüista finlandés en la estrofa 9ª de su canción nº XC:

*Nahnu wa-'llah ġulūs; wa-ġātnā bi-tāġ
barbariyya'; wa-'ai ħusan min conej(o)!*
Arra! ba'ḍ vos lexo assayarme en cortej(o)!¹.

Pero, a pesar de todos los ejemplos con ق = ġ que he señalado, la sospecha de M. P. es fundada, pues son ellos tan pocos, y algunos, como los de Ibn-Quzmān, tan dudosos, frente a los abundantes testimonios en contra, que bien pueden suponerseles formas advenedizas de Castilla o voces mozárabes castellanizadas. Un solo testimonio, por desgracia poco seguro, nos probaría, de llegar a confirmarse, la existencia de la pronunciación ġ entre los mozárabes: en el *Libro del Repartimiento de Mallorca*, en efecto, dos predios son llamados *Torritx* y *Ferrutx*, topónimos semejantes a los granadino-mozárabes *Torrich* (Simonet) y *Al-Ferroch* (Simonet), los cuales parecen emparentados con los conocidos *Torrijo* y *Torrijos* castellanos, y con el italiano *Ferrogglio*, nombre de varios pueblos, y cuyas etimologías serían, por lo tanto, *turriculu* y *ferruculu*, respectivamente. Sin embargo, para los topónimos mallorquines la etimología propuesta es problemática². Si se llega a confirmar, no cabe duda que habría que suponer segura la pronunciación ġ entre los mozárabes, pues en Mallorca no cabe pensar en la influencia castellana suelta para las formas peninsulares.

Resumiendo el análisis que hasta aquí hemos venido haciendo, podemos concluir que los *Orígenes del español* representan, en primer lugar, una superación de técnicas y métodos anteriores; son, en segundo lugar, una obra de afirmación idealista, y en ella, finalmente, se ha intentado por primera vez fundir filología y lingüística, historia de la lengua e historia, dando de esa forma un sentido más pro-

¹ O. J. Tuulio, *Ibn Quzmān. Edition critique partielle et provisoire*, Helsinki 1941, p. 119. Para la discusión de estos versos y otras lecturas, véase el mismo Tuulio, p. 128, y A. R. Nykl, *El cancionero de Aben Guzmán*, Madrid-Granada 1933, p. 216.

² Sobre estos topónimos mallorquines y otros terminados igualmente en *itx* y *utx* publicaré en breve unas pequeñas observaciones.

fundo de los hechos lingüísticos que se pueden coordinar de los testimonios más antiguos de nuestra lengua. Pero, por encima de estas cualidades egregias, los *Orígenes del español* representan una feliz síntesis de erudición y creación, resultante, como señaló Ortega y Gasset ¹, «de un gran talento combinatorio, compuesto en dosis compensadas de rigor y de audacia»; y, lo que es tal vez más admirable, muestran la firmeza de la piedra berroqueña resistiendo los temibles embates del tiempo. Desde el año 1926 en que aparece la primera edición, y ya han pasado veinticuatro años, M. Pidal no ha tenido que rectificar ninguna de sus afirmaciones esenciales. Sus teorías de la primera edición ahí están en pie, señeras, y más firmes que nunca, pues los nuevos testimonios y las nuevas documentaciones, lejos de obligar al autor a modificar sus antiguas afirmaciones, han venido a confirmarlas y a rectificarlas, dándoles mayor firmeza. Por todo ello marcan los *Orígenes del español*, como señalaba al principio, un hito de destacada importancia en los estudios de lingüística romance, viniendo a resultar, como ha dicho Amado Alonso, «la obra cumbre de la filología románica» ². — *Alvaro Galmés de Fuentes*.

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

MONNERET DE VILLARD, Hugo, *Le pitture musulmane al soffito della Capella Palatina in Palermo*. Roma, La Libreria dello Stato, 1950; 82 pp. de texto + 250 ilustr.

La monografía que el señor Monneret de Villard ha consagrado al estudio de las pinturas de los techos de la Capilla Palatina de Palermo permite conocer, de manera completa y perfecta, obra tan capital del arte musulmán de Occidente.

En los siete capítulos en los que se dividen las páginas del texto, estudia el autor la pintura monumental musulmana en el período fá-

¹ *El Sol*, 5 de diciembre de 1926 (cito indirectamente a través de Homero Serís, *Suplemento a la bibliográfica de Don Ramón Menéndez Pidal*, Madrid 1931, pp. 41-42).

² *Revista de Filología Hispánica*, VII, julio-septiembre 1945, p. 284.

timí; el islamismo en Sicilia en el reinado de Roger II y sus relaciones con Ifriqiya y el arte islámico en esta región; datos históricos, estructura, decoración, iconografía y estilo de los techos de la Capilla Palatina. El detenido análisis es preciso, y excelente la erudición; compárase la obra palermitana con muchas de arte musulmán de Oriente y Occidente, singularmente con miniaturas, tan bien conocidas por el autor. En 250 buenos grabados se reproduce exhaustivamente el rico conjunto artístico, revelado en ellos hasta en sus menores detalles. Tras el regalo de repertorio tan completo y perfecto parecería impertinente echar de menos la planta y secciones del edificio, que permitiesen formar idea del emplazamiento y de la estructura de los techos, y alguna lámina en color, capaz de sugerir su policromía.

La Capilla Palatina de Palermo comenzóse antes de 1132, fué consagrada en 1140 y aún se trabajaba en ella en 1143. Sus tres naves se cubren con techos de madera, cuya decoración, puede decirse que inédita hasta la publicación del libro reseñado, constituye el mayor conjunto existente de pintura islámica medieval. Hízose por encargo de un príncipe cristiano y para decorar una iglesia. El señor Monneret cree que se trata de una obra debida a artistas llegados a Sicilia desde el Egipto fātimí, con los que colaboraron otros musulmanes locales. La técnica es el temple, sobre una ligera capa de yeso aplicada a la madera. Al repertorio de temas fātimíes se unen otros ābbāsíes y mesopotámicos. Junto a los epigráficos y vegetales, escasos estos últimos, figuran abundantísimas figuras humanas y animales. Las primeras, hombres bebiendo, músicos, danzas, luchas, etc., pertenecen a lo que pudiera llamarse el «ciclo de la vida señorial». Entre los animales reproducidos figuran pavos (a las representaciones citadas de éstos debiera añadirse la de los magníficos de las yeserías de las Huelgas de Burgos, que sin duda el señor Monneret desconoce) ¹; aves de rapiña sujetando entre las garras una presa; parejas afrontadas o adosadas; animales míticos, como sirenas y esfinges de cuerpo de león y cabeza de mujer. Gran número de estas representaciones cree el autor se transmitieron por intermedio de obras de arte industrial, singularmente de tejidos orientales.

¹ *Las yeserías descubiertas recientemente en las Huelgas de Burgos*, por Leopoldo Torres Balbás (AL-ANDALUS, VIII, 1943, pp. 209-254).

En las páginas de texto y en los grabados encontrará el estudioso del arte medieval abundantísimos datos de interés; y no serán pocas las observaciones que le sugieran la lectura de unas y la contemplación de los otros.

Los techos, desaparecidos, de dos monumentos españoles, el Hospital del Rey de Burgos y el monasterio de Sigena, tal vez estuvieron relacionados con los de Palermo ¹. El parentesco de las pinturas de techos y aliceres de los siglos XIII y XIV de nuestro Levante con las de la Capilla Palatina es evidente. ¿Derivan los españoles de los sicilianos o proceden de una corriente artística, análoga a la que produjo los segundos y cuyas obras han desaparecido en la Península? El problema merece ser estudiado, formando, primero, un *corpus* con reproducciones de todos los ejemplares conservados, sin excluir los de la riquísima armadura de la catedral de Teruel, obra capital aún inédita.

Al estudio del origen de los temas de la escultura románica de la segunda mitad del siglo XII y del XIII abrirá también nuevos horizontes la publicación del señor Monneret de Villard. — L. T. B.

¹ *Ars Hispaniae*, vol. IV, *Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar*, por Leopoldo Torres Balbás (Madrid 1949), pp. 351-358; vol. VI, *Pintura e imaginaria románicas*, por Walter William Spencer Cook y José Gudiol Ricart (Madrid 1950).

NOTICIAS

ENTRE el 27 de diciembre y el 3 de enero de 1951 han tenido lugar en El Cairo unas fastuosas y solemnes fiestas que conmemoraban el 25º aniversario de la Universidad Fu'ād Iº (transformación, en 1925, de la primitiva Universidad Egipcia, privada y libre) y del 75º aniversario de la benemérita Real Sociedad de Geografía de Egipto, así como subrayaban la inauguración del Instituto Fu'ād Iº del Desierto. A las ceremonias oficiales en las tres instituciones, presididas todas por S. M. el rey Fārūq Iº, se unieron reuniones científicas, recepciones (una en el Palacio de 'Abdīn), banquetes, una fiesta deportiva, jiras por el Nilo y a la posesión real de Inšāš, y visitas a monumentos y establecimientos docentes. Los invitados, que pasaban del centenar y pertenecían a treinta países de Europa, Asia, Africa y América, fueron, con sus esposas, huéspedes del Gobierno egipcio, que sufragó, además, generosamente, los gastos del viaje. Todas las fiestas resultaron espléndidas, se desarrollaron en un agradable ambiente de cordialidad, y permitieron a los expedicionarios admirar, no sólo las maravillas del Egipto antiguo, sino también los progresos pedagógicos, técnicos y científicos del Egipto moderno. Una crónica detallada de las solemnidades, firmada por Maria Nallino, puede verse en *Oriente Moderno*, año XXXI [1951], n. 1-3, pp. 32-38. La delegación española estuvo formada por el señor Rubio García, Subsecretario de Educación Nacional; el señor Marqués de Saavedra, Director General de Relaciones Culturales; el señor Marín Ocete, Rector de la Universidad de Granada; el señor Sánchez Cantón, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, y don Emilio García Gómez, director de esta Revista. Posteriormente, y por hallarse de paso en Egipto con otro motivo, se añadieron a ella los catedráticos don Eugenio Montes y el P. Justo Pérez de Urbel.

* * *

En la ceremonia conmemorativa del 25º aniversario de la Universidad Fu'ād Iº de El Cairo, a que se hace alusión en la anterior noticia, presidida por S. M. el rey Fārūq Iº, el director de esta Revista don Emilio García Gómez tuvo el alto honor de ser nombrado doctor *honoris causa* por la citada Universidad y de recibir la toga académica, símbolo de su nueva dignidad, junto con diecinueve sabios

extranjeros. Los demás doctores *honoris causa* por la Facultad de Letras fueron los profesores G. Cardinali (Roma), G. W. Coopland (Liverpool), H. Grégoire (Bruselas), E. Littmann (Tübingen), L. Massignon (París) y J. Sarrailh (París), sin contar a S. E. Ḥasan Ḥ. ʿAbd al-Wahhāb (Túnez) y a Muḥammad Riḍā al-Šabībī (ʿIrāq), que lo fueron por la Facultad de *Dār al-ʿulūm*.

* * *

A continuación de las fiestas conmemorativas, el señor García Gómez se quedó en Egipto, como profesor visitante, para explicar en la Facultad de Letras de la Universidad Fārūq I^o de Alejandría, durante los meses de enero y febrero, un curso de dieciséis lecciones sobre *Historia del desenvolvimiento cultural y literario en al-Andalus*, más cuatro conferencias públicas sobre los temas: *La Alhambra de Granada*, *Recientes descubrimientos epigráficos en España*, *Problemas de la poesía árabe* y *La escuela de arabistas españoles*. A continuación, en la Facultad de Letras de la Universidad Fuʿād I^o de El Cairo, dió, también como profesor visitante, un curso de doce lecciones, durante el mes de marzo, con tema parecido al de Alejandría.

* * *

El 12 de enero de 1951, organizada por la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, dió una conferencia, en el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Medinaceli, 4), nuestro colaborador el señor Wilhelm Hoenerbach, de la Universidad de Bonn, sobre el tema *La navegación omeya en el Mediterráneo y sus consecuencias político-culturales*.

* * *

El 24 de enero de 1951 falleció uno de los grandes maestros del orientalismo europeo, Ignaz Kratchkowski. Era un coloso de los estudios islámicos y, al otro lado de la más alta barrera levantada por el odio, un hombre exquisitamente fiel a la amistad y al verdadero espíritu científico. No hace mucho nos fué muy grato enviarle, por un amable rodeo, los últimos números de *AL-ANDALUS*, revista en la que colaboró y de la que habla con cariño en su autobiografía literaria. Descanse en paz.

* * *

Don José María Millás Vallicrosa, renovador de los estudios hebraicos y representante de la historia de la ciencia islámica en España, ha cumplido su 25^o aniversario.

sario de profesor de Universidad. Con este motivo, le ha sido concedida la Gran Cruz de la Orden de Alfonso X el Sabio, y la Universidad de Barcelona le ha rendido un homenaje. Nos complacemos en unirnos a las felicitaciones que viene recibiendo el querido colega.

* * *

En los últimos días del pasado mes de enero, la Real Academia de la Historia nombró por unanimidad Académico numerario, en la vacante producida por fallecimiento del Excmo. Sr. D. Armando Cotarelo Valledor, a nuestro ilustre colaborador y profesor de la Escuela Superior de Arquitectura, don Leopoldo Torres Balbás. La ceremonia pública de su solemne recepción tendrá lugar en el próximo otoño.

* * *

Invitado por las Universidades de Liverpool, Leeds y Oxford, nuestro Vice-director don Jaime Oliver Asín ha dado en ellas, durante el pasado febrero, diversas conferencias. Entre las organizadas por las dos primeras habló de *La influencia árabe en la lengua española*; en la Taylor Institution de Oxford, sobre *La vida musulmana en las obras de Cervantes*. Su última conferencia en Inglaterra fué en el Instituto de España en Londres y versó sobre *El mudejarismo del «Libro de Buen Amor»*.

* * *

El 7 de marzo de 1951, organizada por el Instituto de Estudios Africanos, dió una conferencia, en el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Medinaceli, 4), nuestro colaborador don Leopoldo Torres Balbás, sobre el tema *El ambiente mudéjar en torno a la Reina Católica y el arte hispano musulmán en España y Berbería durante su reinado*.

* * *

Ha muerto en Barcelona, a los cincuenta y ocho años de edad, el doctor Ramón Mallofré Lletjé, que estaba encargado del curso de «Instituciones de Derecho Islámico y su Historia».

* * *

En sesión de 19 de mayo de 1951, la Real Academia de Bellas Artes de Granada nombró Académico de número a don Luis Seco de Lucena Paredes, Catedrá-

tico de Árabe en la Universidad de Granada y Director de aquella Escuela de Estudios Árabes.

* * *

La Delegación de Educación y Cultura de la Alta Comisaría de España en Marruecos ha acordado conceder validez académica, para el Centro de Estudios Marroquíes de Tetuán, a las enseñanzas que se vienen dando en la Escuela de Estudios Árabes de Granada y que constituyen el primer curso de la carrera de Interpretación, vigente en nuestra Zona de Protectorado. Igualmente ha creado cuatro medias becas, para otros tantos alumnos que aspiren a cursar dichos estudios en la Escuela de Estudios Árabes de Granada. Los becarios que sean aprobados en este último centro, se trasladarán a Tetuán para continuar allí sus estudios a partir del segundo año de la carrera.

El acuerdo adoptado por la Delegación de Educación y Cultura de la Alta Comisaría de España en Marruecos, tiende a enlazar el arabismo erudito con el arabismo práctico, favorece los estudios árabes en nuestra patria y abre nuevos horizontes a la juventud española que se siente inclinada por este género de estudios.

* * *

El Comité de Dirección de la *Encyclopédie de l'Islam*, de cuya primera reunión en Leiden (abril de 1949) dimos cuenta en AL-ANDALUS, XIV [1949], pp. 250-251, se ha reunido por segunda vez en París, los días 21 y 22 de mayo de 1951, en la sede del Institut d'Études de l'Orient contemporain (20, Avenue Émile Deschanel). Asistieron, por orden alfabético, los prof. García Gómez (Real Academia de la Historia), Gibb (British Academy), Kramers (Real Academia Neerlandesa de Ciencias), Levi Della Vida (Accademia Nazionale dei Lincei), Lévi-Provençal (redactor francés), Massé (Académie des Inscriptions et Belles Lettres), Miles (American Council of Learned Societies), Nyberg (Witterhets Akademien de Stockolm), Pedersen (Real Academia Danesa) y Posthumus (representante de la casa E. J. Brill), más el señor S. M. Stern, doctor de la Universidad de Oxford, en calidad de Secretario de la Redacción. Presidió el prof. Henri Massé. Asistían por primera vez los prof. Miles y Posthumus, éste último como miembro efectivo. Con ello quedó definitivamente constituido el Comité de Dirección, al que han quedado además añadidos el prof. E. Littmann, representante de la ciencia orientalista alemana a título personal, y otro miembro de la British Academy, todavía no designado, para sustituir al prof. H. A. R. Gibb, que con los señores Kramers y Lévi-Provençal, asistidos del doctor Stern, forma el Comité de Redacción. Fueron además designados como «miembros asociados» al Comité, que les consultará cuando los necesite, una persona por cada uno de los siguientes países: Turquía, Irán, Pakistán, Egipto, Líbano, Iráq, Siria, Magrib, Indonesia e Indostán.

Tras la lectura y aprobación del informe del Comité de redacción, los reunidos examinaron las cuestiones administrativas, técnicas y financieras pendientes, que presentan todas un cariz particularmente satisfactorio, hasta el punto de que muy pronto comenzará la distribución de artículos del primer volumen e inmediatamente la impresión del mismo. Se tomó, por último, el acuerdo de celebrar la próxima reunión del Comité de Dirección en Madrid, probablemente durante la primavera de 1953.

Una reunión plenaria, con asistencia de los islamistas franceses residentes en París, en la École des Langues Orientales Vivantes, y varias agradables comidas y recepciones, completaron estas cordiales jornadas de trabajo, modelo de colaboración científica internacional, que asegurarán el éxito de la gran empresa de la Enciclopedia.

* * *

El 13 de junio de 1951, la señorita Soledad Gibert Fénech, becaria de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid, obtuvo el grado de Doctor en Filosofía y Letras. Sección de Filología Semítica, con una tesis titulada *El Diwān de Ibn Jātima* (prólogo, edición y traducción), que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

* * *

En la segunda quincena del mes de junio de 1951 ha recibido la investidura de doctor *honoris causa* por la Universidad de Oxford don Manuel Gómez-Moreno, maestro venerado de cuantos en España se dedican a estudios de arqueología y arte islámicos, a quien enviamos nuestro mejor parabién.

* * *

En sesión de 30 de junio de 1951, la Real Academia de la Historia, de Madrid, ha nombrado por unanimidad Académicos correspondientes en El Cairo (Egipto) a S. E. Muḥammad Šafiq Gurbāl Bey, ex Catedrático y Decano de la Facultad de Letras de la Universidad Fu'ād I^o, Vicepresidente de la Real Sociedad de Estudios Históricos de Egipto y actual Subsecretario de Asuntos Sociales, y a S. E. Muḥammad Muṣṭafā Ziyāda Bey, Profesor de Historia General y Jefe de la Sección de Historia de la Facultad de Letras de la Universidad Fu'ād I^o. Junto con S. E. Tāhā Husayn Bāšā, nombrado hace años y que tomó solemne posesión de su cargo, son ya tres los sabios historiadores que representan a Egipto en el seno de la más ilustre Corporación española de estudios históricos.

* * *

La revista AL-ANDALUS se asocia cordialmente al duelo que en todo el mundo árabe ha producido la trágica muerte de S. M. ° Abd Allāh ibn al-Ḥusayn, Soberrano del Reino ḥāsimī del Jordán, gran amigo de España, y personalidad de tanto relieve, que excusa de cualquier encarecimiento.

MARC DE TOLÈDE, TRADUCTEUR D'IBN TŪMART ¹

(Continuación.)

III. — LES TEXTES

A) — PRÉFACE DE MARC DE TOLÈDE A SA TRADUCTION DU «DE TACTV PVLSVS» DE GALIEN

traduit en arabe par Hunayn ibn Ishāq, dit Jobannicius (éditée par V. Rose, «Ptolomaeus und die Schule von Toledo» dans «Hermes», t. VIII, p. 338, d'après le manuscrit Erfurt, Amplon., f° 249).

Nous reproduisons le texte de V. Rose, en signalant simplement quelques variantes intéressantes de deux manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris, contenant un *Corpus* des œuvres de Galien: les manuscrits latin 11.860 (fol. 222 v) et latin 15.455 (fol. 165). Ces manuscrits sont en général moins corrects que celui de V. Rose.

Cum iam in arte medicine studerem, librosque facultatis huius in eloquio latino, magistri illic regentes et scolares, quibus iam notum erat me linguam nouisse arabicam, et litteras Galieni aliorumque doctorum in eadem perlegisse doctrina, diligenter instabant exorantes, ut inter numerosam codicum multitudinem eligerem quos de Graeco um fonte Arabes deriuantes ² in arabicam transtulere linguam, nonnullos intuitu Dei et commodo ³ scolarium in latinum transfer-

¹ Cf. AL-ANDALUS, XVI [1951], pp. 99-140. ² Cf. la préface des *Institutiones* de Priscien: «Cum omnis eloquentiae doctrinam et omne studiorum genus sapientiae luce praeulgens a Graecorum fontibus derivatum Latinos proprio sermone invenio celebrasse...» (éd. Keil, *Grammatici Latini*, II, Leipzig 1855, p. 1). ³ causa utilitatis] scol.: mss. Paris.

re[m] ¹ sermonem, quibus in tam fauorabili petitione, cum nec deberem nec fas erat obuiare, quamcitius Toletum rediens, eam exquisitionem moderare curavi. Michi itaque super hoc excogitanti atque deliberanti, Iohannicii liber quem penes eos perfectiorem et utiliorem reperi, qui primus utpote Ysagogarum legitur, prima fronte transferendus occurrit, quem Domino adiuuante transtuli. Deinde post hunc, iuxta illud Euangelicum: Querite et inuenietis, pulsate et aperietur uobis ², in armariis Arabum studiose querens alium quem transferrem librum, inueni Galieni *de pulsu* ac *de pulsus utilitate* atque ³ *motibus membrorum liquidis* uo uolumine contentos, pulsauitque ⁴ animus ut hos in Latinorum deducerem notitiam. Inuocato igitur Dei nomine stilum accipiens, hos libros de arabico in linguam transtuli latinam, scolaribus ac magistris huius professionis perutiles, ut credo. De pulsu uero, licet habeatur liber quem Philaretus ⁵ edidit, tanto tamen hic legentibus utilior ac preciosior habetur, quanto aurum plumbo preciosius existit. De pulsus autem utilitate et de motibus membrorum liquidis a seculo non est auditum quod in latinam linguam de greco siue de arabico a quoquam fuisset translatus.

B) — PRÉFACE À LA TRADUCTION DU CORAN

Paris, Bibl. Mazarine 780 [ancien 1178].

In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

[F. 1 a]. Ex collisione ferri et lapidis ignis excutitur ⁶, interdum ad illuminandos homines in tenebris degentes, interdum autem ad decoquendum que cruda sunt, interdum ad calefaciendum, interdum

¹ transferrem] serm. recte: mss. Paris. ² Luc. XI, 9. ³ de] mot. suppl. recte: mss. Paris. ⁴ compulitque] an. mss. Paris. ⁵ Le traité de Philarète accompagne généralement dans les manuscrits les œuvres de Galien. Voir la liste des manuscrits des traductions dans H. Diels, *Handschriften der antiken Aerzte*, Berlin 1906, pp. 83-84. ⁶ Cf. Hugo Etherianus, *De anime corpore iam exuta*: «animam... gigni, ueluti ex ferro et lapide ad inuicem concussis fauilla excutitur» (P. L., CCII, 170). A quelques décades de distance, les deux auteurs emploient la même image.

ad conflanda uasa ac ceteros usos utiles et exquisitos. Ex coniunctione siquidem duorum parentum, utpote lapidis et ferri, ydola ferrea colentium et lapidea ¹, ignis eductus ² est adurens, quia ex duobus genitoribus tanquam ferro et lapide ydolatrie induratis, ignis exiuit sulphureus, non quippe ut illuminaret homines in tenebris noctis laborantes, sed ut in tenebris ignorantie deperditis, multis retro seculis elapsis, potius tenebras accumularet tenebris quam luceret. Non enim sana doctrina combussit peccatores, ut decoqueret rudes hominum intellectus et prauas eorum opiniones quas de Deo habebant, et superfluas combureret ydolatrarum superstitiones, nec enim calefecit, quia cum Filii Dei notitiam ad plenum non habuissent, in amorem ipsius flamma Sancti Spiritus non fuit accensus, sed cum uasa perditionis antike, in uasa, scilicet in fidem Sancte Trinitatis, conflari debuissent ³, in uasa interitus conflauit Mafometus [*sic*]. Hic nimirum prodiens quasi ex adipe iniquitatis in Mecha, id est adultera, que est in Arabia, natus extitit, ex parentibus tamen secundum gradus seculi nobilibus, scilicet patre Habledileth, id est seruo Ydolileth ⁴ et matre Emina, in urbe nimirum adultera genitus est, que Dei uiui notitiam [F. 1 a] non habuit, cui merito subiecta debet esse omnis anima utpote a quo principium sumpsit et originem. Abiit itaque post deos alienos a ueritate, et ydola coluit uana et tanquam scortum, relicto Deo, marito [F. 1 b] suo legitimo, multis se supponens diis, adulterium perpetravit nefandum.

Cum igitur Maphometus ex Arabia demonum sordidata culturis extitisset oriundus et ex parentibus ydola colentibus, tamen ex stirpe regia ⁵, descendit, tempore autem pueritie sue et adolescentie studio litterarum animum applicuit, in remotis regionibus operam impendens quantum poterat, ut in mathematicis artibus peritus esset. Cumque seorsum non in publico ineptas artes didicisset, et tuba intonauisset apostolorum et in omnem terram sonus eorum exiuisset ⁶ ad eum

¹ Il y a ici presque certainement une allusion à la Pierre noire de la Ka'ba de la Mecque. Cf. notre introduction. ² ms.: edictus. ³ Sans doute

réminiscence de S. Augustin, *De Ciuitate Dei*, VII, 24: «unam animam et cor unum in Deum caritatis igne conflantes». ⁴ Cf. Introduction. ⁵ Ce

détail est à rapprocher de la «Genealogia Machumeth», traduite par Hermann le Dalmate pour la Collection de Pierre le Vénérable. ⁶ Cf. Euloge de Cor-

doue, *Liber apologeticus martyrum* (P. L. CXV, col. 861): «Etsi,

usque peruenit quod Christiani fidem iam colerent sancte Trinitatis, et quod ipsi unum in deitate, trinum in personis esse Deum crederent, ad predicationem apostolorum. Et Iudei unum eundemque colerent Deum, non tamen trinum in personis, sicut Christiani confitebantur.

Accepto itaque uiatico sub pretextu mercatoris, uenit in Siriam et ibi per aliquos annos moram faciens, in lingua Siriorum Pentatheucon didicit ad unguem, deinde in Greciam postmodum profectus ibique residentiam et moram faciens non modicam, in lingua greca legem audiuit christianorum et articulos fidei non perfunctorie ¹. Qui, cum fuisset expertus quod tam Iudei quam Christiani dispari cum professione Deum colerent [F. 1 b] et in Veteri et Nouo Testamento fuisset instructus, quantocius in Arabiam remeauit.

Cum secum deliberaret qualiter Arabes et omnes alias nationes ad fidem unius Dei conuerteret, et ydolatriam quoad posset destrueret in illis regionibus, in tanta fuit perplexitate constitutus quod titubauit ad quam istarum legum, an ad nouam Ihesu Christi legem, uel ad ueterem que data est Moisi et populo iudaico, potius eos inuitaret. Sed cum nouisset quod lex euangelica grauior eis existeret, nec eam possent [F. 1 c] tollere, utpote lex humilitatis iuxta illud: «qui te percusserit in maxilla una, prebe ei et alteram» ², et in castitate et ieiunio et ceteris que a Christianis obseruantur, eis esset intolerabilis, et quod corda eorum in cultura ydolorum iam diutius indurata demolliri non poterant ut unum Deum crederent esse, non prouidit ut quasi rationabilibus animalibus articulos Christiane religionis exponeret, id est cibos offeret que non solum corpus sustentant, sed animam uiuificant mortuam, uerum tanquam brutis gramen et paleas et fenum prebuit iumentis. Legem quoque decalogi uoluit eis

quod in ueritate fatendum est, notitia sanctae fidei totius mundi compita penetravit, cunctas nationes terrae peragrans, nullam iam partem orbis expertem luminis eius fore confidimus. Praesertim quia in omnem terram exiuit sonus apostolorum et in fines orbis terrae uerba illorum...» (Rom. X, 18). ¹ Cf. Euloge de Cordoue, *Liber apologeticus martyrum*, biographie de Mahomet extraite d'un manuscrit de l'abbaye de Leyra près de Pampelune: «cumque id negociis cupidus fenerator discurrerret, coepit Christianorum conuenticulis assidue interesse et... coepit nonnullas Christianorum memoriae commendare...» (P. L., CXV, col. 859). ² Mt. V, 39.

predicare, tamen quia legis illius obseruatores infames habebantur propter necem Ihesu Christi quem per prodicionem Iude liuore ducti secundum oppinionem suam nom occiderant, cogitauerant tamen, quia sicut proditores in seruitutem redacti gentibus tributa reddebant, et ob hoc ab omnibus sicut prophani uidebantur ¹ eorum obseruationes prout in Pentateuco continetur extraneas ² esse decreuit. Fertur tamen ³ quia non respuit tantum legem Christiane religionis ob sui difficultatem rigoris, nec in contemptum dumtaxat Iudeorum contempsit precepta decalogi populis Arabie notificare, sed ut ex utraque legem tertiam conderet, legem que in quibusdam articulis cum Ueteri et Nouo Testamento participium haberet, in quibusdam autem obseruantiis ab utraque discreparet. Ex utroque igitur Testamento multa decerpsit precepta, ipsaque narrauit, eisque aggregans alia in unum opus redegit, et duplici quidem appellatione ipsum censuit appellandum, scilicet Alchoranum qui interpretatur «lectionarius», et Alforcanum, qui «distinctus» in lingua sonat arabica, qui distinguitur inter Vetus [F. 1 d] Testamentum et Nouum, uelut quidam interpretantur, inter blasphemiam ⁴ Gentilium et fidem quam ipse docuit. Composuit itaque hunc in secreto, eumque in centum XII [*sic*] tractatus siue capitula diuidens, ipsis sub LX distinctionibus artauit ⁵.

Quotiens autem populis illarum regionem uerbum predicationis proponebat, extra urbem uniuersos conuocabat, et in presentia omnium fecte quasi morbum patiens caducum in terra prostrabat se uiolenter et ut in epilepticis ⁶ fieri solet, spumam per os eiciens, pedibus atque manibus inordinate huic et inde proiectis, in arena diutissime uoluptabatur; post spatium uero temporis non modicum, ex industria motum membrorum suorum sic compescebat et oculos claudebat, ut non solum apoplecticus [*sic*] crederetur in quo nullus sensus et motus habetur, uerum exanimis estimaretur. Cumque turbatis iam oculis quasi a demonio arreptus exurgeret, dicebat populo suo quod angelus Gabriel a Deo mittebatur ad ipsum, qui prosternebat

Le texte a été corrigé à tort: uidebatur. ² ms: extrandas. ³ ms: *can.* ⁴ terme de latin patristique. ⁵ 112 et non 114 sourates, probablement parce que la *Fātiḥa* n'a pas été comptée à part et les *mu'awwidatānī* (CXIII et CXIV) pour une seule. — Les 60 *distinctiones* sont les *ḥizb*, divisions usuelles dans la récitation liturgique du Coran. ⁶ forme courante de ce vocable dans la langue médicale du Moyen-Age.

eum in terra, et in corpore ipsum uexabat, et in anima. Et angariabat ¹ eum in extasi positum, ut uerba Dei, sicut asserebat, que de celo ad ipsum destinabantur, gentibus uanos deos colentibus exponeret, et ab ydolatria reuocatos ad cultum Dei uiui studiosius traheret. Constitutus ergo in medio eorum proponebat eis non quidem uerba angeli, quoniam non erat tanti meriti quod angelus Gabriel ad eum mitteretur, sed uerba que confingebat et quasi ab angelo sibi indicta rudi populo et inculto predicabat. Quotiens itaque predicabat, eis dicebat: ego sum [F. 2 a] legatus Dei, uerba que posuit angelus in ore meo uobis expono; non noui litteras, maternus [*sic!*] ² enim sum; cogit me angelus ut dicam uobis huiusmodi uerba: Adorate deum uiuum qui celos creauit et terram, angelos et homines, et omnia que in eis sunt, non adoretis deos qui non possunt uobis prodesse uel obesse. Reddite decimas et primitias Deo, regi qui fungitur apud eos loco pontificis ³ et uicario eius, et cauete peccata. Estote humiles, patientes, casti, nisi super uxores uestras, adulterium fugite, homicidium et furtum, et si hoc quippe feceritis et parentes honoraueritis, dabit Deus uobis in hoc seculo uitam diuturnam, diuitiam [*sic*], et filios cum quibus gaudebitis, et in futuro dabit uobis paradisos sub quibus defluent flumina scilicet aque, uini, lactis, et mellis, et cibos prosperos qui non grauabunt uentres, et uinum suaue quod non inebriabit, uxores et uestimenta serica. Noueritis quod Christus filius fuit Marie uirginis, legatus Dei et uerbum Dei, quod destinauit Deus ad eam et spiritus eius. Nolite ergo dicere tres esse, sed unus est Deus, nec dedignatus est Christus esse seruus Dei, scilicet non sunt dedignati et angeli proximi, et Deus cum spiritu sancto corroborauit. Indixitque Machometus ieiunium XXX [dierum] certo tempore, et qui non ieiunasset illo prefixo tempore ob aliquam occasionem illius ieiunii debitum, si diues esset, helemosinis redimeret, si uero pauper, alio tempore ieiunando. Monuit orare in templo siue in domo quinquies in die, sed priusquam ad templum ingrederentur, mandauit ut aqua abluerentur. Circumcisione[m] eis indixit in pueris a bymatu ⁴ fe-

¹ *ms:* anguriabat. ² Cf. introduction. ³ Sour. XLVII, 11, 14-16.

Le reste de cet exposé presque catéchistique de la doctrine coranique est fait de fragments pris dans diverses sourates. ⁴ Le manuscrit porte *ab ymatu*. Il y peut être ici une fausse coupe due au copiste; Marc avait écrit *a bymatu* (ou *bimatu*). Le terme se trouve dans la Vulgate et lui était certainement très fa-

ri [F. 2 b] adultis autem quodcumque ad legem accederent. Adulterium prohibuit; uerum si uir coniugatus, mulierem siue solutam siue coniugatam pretio emerit, licite poterit ei copulari tanquam ancille nec adulterium comittit, quia pretium quod pro ipsa soluitur crimen delet adulterii; filias seruorum assumere permisit uxores habentes sine contagione adulterii ut sobolem suscitent ad cultum unius Dei. Resurrectionem predicauit futuram et uitam eternam habituros, qui supradicta credunt et bona faciunt. Et qui contra hec faciunt, in inferno diuersos habere semper cruciatus asseruit. Carnem porci prohibuit eis, et omne morticinum ¹, ne comederent sanguinem et ydolo-totitum [*sic*] et suffocatum: et persuasit eis et monuit ut ad templum Meche, causa orationis accederent; mandauit ut Deo peccata et crimina confiterentur, non homini. Causa quippe que eum ad hoc traxit propositum fuit ut intentio ut damnata ydolatriâ homines sicut iam in aliis regionibus experientia didicerat ad colendum uerum Deum inuitaret ², et ipse sicut legatus Dei et propheta ad instar Daudis et Salomonis regnum obtineret et tanquam regi et prophete uniuerse nationes obedirent, collaque sua penitus in omnibus ei subderent. Hic ³ quippe fuit Mafometus, id est graciosus ⁴, non Nicholaus ⁵, falso plures autumant, cum sexcentis annis elapsis ⁶ post aduentum Ihesu Christi hic uenisset in mundum ad predicandum Arabibus, de Mecha oriundus, que est in Arabia. Modus tractatus eius, sicut in serie libri continetur, extraneus habetur ab aliis. Non enim conuenit cum euan-

milier. L'âge de deux ans comme limite inférieure à la circoncision est parfaitement possible. Dans sa récente monographie *Fès avant le Protectorat* (Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, tome XLV, Casablanca [1949]), p. 540, M. Roger Le Tourneau écrit: «Un épisode important de la vie des jeunes garçons était la circoncision: on la pratiquait à une date indéterminée entre deux et sept ou huit ans». Le conservatisme bien connu de l'Occident musulman permet de supposer que la coutume n'était pas différente à l'époque almohade. On pourrait d'ailleurs songer à une autre possibilité qui nous est suggérée par M. Armand Abel. Le scribe, ne comprenant pas son modèle, et confondant les jambages des lettres a transformé *a VII natu* en *abymatu*. Erreur qui, en ce cas, aurait quelque chance de remonter au prédécesseur espagnol de Jean Doguet, pour lequel le *v* et le *b* se confondaient à l'oreille. ¹ *ms*: morticinum.

² *ms*: imitaret.

³ *ms*: hoc.

⁴ L'étymologie n'est pas exacte, Muhammad signifie «loué».

⁵ Allusion aux légendes courantes dans l'Occident latin de «Mahomet cardinal». Cf. notre introduction.

⁶ *ms*: elepsis.

gelio, nec in modo loquendi, nec in preceptis [F. 2 c] neque cum ueteri lege concordat, nisi in circumcisione, et porcine carnis et sanguinis execratione, et suffocate et ydolititi, et in libello repudii; sed in causa conceptionis discrepat iudeus ab ysmaelita. Dimissum¹ est enim iudeo ut uxorem suam repudiet propter adulterii crimen uel suspicionem uel sanguinis fortassis innoxius effundatur [*sic*]. Vxoris Ysmaelite uero non solum propter causas pretaxatas, uerum etiam propter difformitatem uel sterilitatem uel lepram uel maniam uel ircum² uel polipum³ uel si displiceat oculis eius uel si eam tertio obiuret in hunc modum: Latus tuum sit michi prohibitum sicut latus matris mee, non licet eam amplius reuocare post talem formam iuramenti, nisi prius ab alio cognoscatur⁴.

In modo loquendi discrepat ab aliis scripturis Veteris et Noui Testamenti. Interdum enim loquitur sicut qui delirat, interdum autem sicut inanimatus, aliquando increpando ydolatras, aliquando cominando eius mortem, nonnumquam uero uitam eternam promittendo conuersis, set stilo turbato et dissoluto. Huius autem stili turbatio a nonnullis excusatur, eo quod asserunt eum inuisibiliter ab angelo uexari in anima et corpore et angariari, ut homines amoueret ab ydolatria ad colendum unum Deum, et morem gerebat acutam pasientibus [*sic*] in passione delirantibus⁵ ex perturbatione mentis. Cumque per fantasticas delusiones ut magicus⁶ populos rudes seduceret, et interdum legatum Dei, interdum autem prophetam Dei se uocaret, et lectiones quas confingebat eis exponeret, contingit, peccatis exigentibus, quod tum per predicationem eius fallacem, tum per bellicam cladem, tam ipse quam successores eius ab Aquilone usque ad mare Mediterraneum et ab Indiis usque ad occiduas partes omnes fere ad [F. 2 d] suam heresim coegit, proth [*sic*] dolor, non solum regiones has subiugauit, quarum quedam iam fidem susceperant Ihesu Christi, uerum etiam quasdam partes Yspanie per prodicionem sequa-

¹ Emploi forcé dans le sens d'autoriser, d'un terme à la fois juridique, «dimittere uxorem»: divorcer, et religieux: «dimittere peccata», expression évangélique reprise par les Pères. ² *ircus*, pour *hircus*. Terme de latin populaire pour désigner l'odeur de bouc. ³ Ce terme médical désigne une excroissance de chair.

⁴ Cette coutume coranique est rappelée dans presque tous les traités de polémique anti-islamiques. Elle semble avoir particulièrement scandalisé les occidentaux. ⁵ *ms*: delitentibus. ⁶ Néologisme pour *magus*.

ces eius occupa[ue]runt, et in quibus olim multi sacerdotes diuinum Deo prestabant obsequium, nunc scelerati uiri execrabili(s) Mafo-meto supplicationes impendunt, et ecclesie que condamnatae per manus episcoporum fuerant consecrate, nunc in templa sunt redactae profana.

Cumque uenerabilis R[odericus], Domino inspirante, sedem Archiepiscopatus Toletane metropoleos et insulam suscepisset ¹, eamque ab inimicis crucis infestari cognouisset, prouinciamque suam ab infelicibus detentam doluisset calamitates suas et persecutiones lugendas esse merito prouidit, iuxta illud Ambrosii: «arma mea lacrimae meae sunt» ² quoniam quidem in locis ubi suffraganei pontifices sacrificia sancta Ihesu Christo quondam offerebant, nunc pseudo-prophete nomine extollitur, et in turribus ecclesiarum in quibus olim tintinabula releuabant, nunc quedam prophana preconia fidelium aures insurdant ³. Hic nimirum antistes quem diuinae scientie litteratura commendat, sanctitas beat, uirtutes approbant, honestas ornat, infelicem ecclesie suae successum deplorans, utpote qui Nouum et Vetus Testamentum nouit, perscrutabiliter ⁴ operam dedit et sollicitudinem, ut liber in quo sacrilega continebantur instituta et enormia precepta translatus, in noticiam uenire(n)t ort[h]odoxorum, ut quos ei non licebat armis impugnare corporalibus, saltem enormibus institutis obuian-do confunderet. In hac quoque sollicitudine zelo succensus christiane fidei non [minus] extitit Reuerendus Mauricius [F. 3 a] archidiaconus eiusdem [ecclesie Toletane], litteratura commendabilis, virtutibus insignis, moribus perspicuus, honestate preclarus, sed pari uoto parique affectu laborauit, ut liber iste in latinum transferretur sermonem, quatinus ex institutis detestandis Mafo-meti a Christianis confusi, Sarraceni ad fidem nonnulli traherentur catholicam. Vterque igitur,

¹ Rodrigo Jiménez fut transféré d'Osma, où il avait exercé sa charge épiscopale de 1208 à 1209, à Tolède, par une bulle du 27 février 1209 (Potthast, n° 6.280). Son prédécesseur Martin était mort en août 1208, et l'archidiacre Maurice dut gouverner le diocèse dans l'intervalle. ² S. Ambrosius, Epist.

I, 864, 2: «adversus arma, milites, gothos quoque, lacrymae meae arma sunt» (P. L., XVI, 1908). ³ Cf. Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia Arabum*,

éd. Leyde 1625, p. 6: «Tunc praecepit ut in turribus, ubi consueuerant campanae pulsari, Sarracenus quispiam proclamaret, sicut et adhuc hodie proclamatur a cultoribus sectae suae...» ⁴ Adverbe forgé sur *perscruto*. On trouve, dans la traduction du *De motibus liquidis* de Galien-Iohannicius par Marc l'adjectif: *imperscrutabile*, et l'on remarque qu'il emploie assez souvent le verbe *perscrutari*.

tam dominus meus Toletane sedis archiepiscopus, Yspaniarum primas, quam prefatus eiusdem archileuita, salubri me pulsarunt a[d]monitione, omnimodo persuadentes, ut huius translationis subite laborem non recusarem.

Ego autem Marchus, humilis eiusdem [ecclesie Toletane] canonicus, iustis utriusque uotis et desideriis obedire satagens, in fauorabili opere quantocius operam dedi, et ut uotum et desiderium eorum effectui manciparem, librum Mafometi ad petitionem eorum et com[m]odum ort[h]odoxe fidei de arabica lingua in latinum transtuli sermonem.

Completa quidem fuit huius uoluminis translatio, Domino et Salvatore nostro auxiliante, anno ab Incarnatione Domini millesimo [...] ¹ ducentesimo, et anno quo Mafometus heresiarcha cepit arabibus heresim suam euomere sexcentesimo sexto.

Transtulit autem Marchus Tholetane Ecclesie canonicus librum Alchorani ad petitionem Roderici uenerabilis archiepiscopi Tholetani salubrem, et persuasionem magistri Mauricii Tholetane sedis archidiaconi, meritis et sanctitate commendabilium uirorum ².

ⲓ) — PRÉFACE À LA TRADUCTION D'IBN TŪMART

[F. 108 c] In nomine Domini Nostri Ihesu Christi.

Translato ante triennium Alforcano ³ libro legis infidelium Ismaelitarum, ad preceptum R. domini Tholetani archiepiscopi, Yspaniarum primatis, et instantiam Magistri Mauricii eiusdem sedis archidiaconi, libellum Habentometi quem de unione composuit, non immerito duxi transferendum. Transtuli siquidem [librum] Habent [ometi] post librum Mofometi [sic], ut ex utriusque inspectione fideles in Sarraenos inuehendi exercitamenta sumant ampliora. Licet enim uerba Mafometi maioris sint auctoritatis apud omnes Mauros quam Haben-

¹ Deux chiffres barrés et illisibles. ² Cf. Introduction. Dan un acte de Cartulaire de Tolède daté de '1209 «el arcediano don Maestro Mauricio» représente l'archevêque élu, don Rodrigo. Cf. A. González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo*, t. I, p. 312, acte n° 373. ³ En marge: «uel Archorano».

tometi dicta, cum apud omnes uniuersaliter Alchoranus sit admissus; huius autem libellus ¹ [...], nusquam [ad]missus ² ab illis, nec tamen ab omnibus qui sunt sub imperio et ditione dumtaxat regis Cartaginis Didonis: maioris [ponderis?] sunt apud discretos [F. 108 v b] uiros et prudentes argumenta et persuasiones quas Habentometus induxit in libello Vnionis quam uerba M[a]fometi [sic] in Alchorano, turbata ualdeque confusa, et sine aliquo prolata fundamento, quoniam quidem hic Habentometus necessariis innixus assertionibus ad probandum unum Deum esse primum et nouissimum, suam bene fundauit intentionem; et reprehenditur tamen a nonnullis sapientibus in eo quod licet unum Deum esseque unam essentiam rationibus probat efficacissimis, inserit tamen auctoritates Alchorani; et de ipso credatur quod purus fuerit Maurus, cum in nullam crediderit [sic?] legem ³, utpote philosophus [sic pro philosophi?] Algazelis didascalus. Ille uero Mafometus in preceptis inhonestus, in uerbis confusus, in dictis inuerecondus, in factis ipsius Noue Legis Christi contrarius, ut in pluribus Veteri autem Testamento, in paucis concors, extitisse probatur.

Ego autem Marcus, diaconus, Toletanus canonicus, qui librum Mafometi transtuli, rogatus postmodum a magistro Mauricio, Toletano archidiacono et Ecclesie Burgensis electo, libellum Habentometi de arabica lingua in latinum transtuli sermonem; in catholicis uiris utrumque librum insipientibus Maurorum secreta uia patet impugnandi. Finit Prohemium.

D) — TRACTATUS HABENTOMETI DE VNIONE DEI

[F. 108 d] Incipit tractatus Habentometi de Vnione Dei.

In nomine Dei misericordis miseratoris. Reuerendam Dei unionem unusquisque tenetur intellectu com / prehendere et ipsi urgente

¹ Le texte du manuscrit est corrompu, et il manque ici un membre de phrase. Nous proposons: «In partibus orientalibus ignotus» qui donne un sens vraisemblable. ² ms: missi. ³ Cette phrase étrange fait sans doute allusion à l'opposition d'Ibn Tūmart aux *fūqahā* de l'entourage des Almoravides.

necessitate adstringi ¹. Gloria sit Deo sicut / decet eum, et laudetur ipse sicut [F. 109 a] se ipsum laudauit, et oretur pro Mafometo et sociis eius.

Distinctio. De excellentia Vnionis eius et quod urgemur essentiam eius ante omnia / comprehendere.

Fertur quod Ambram dominus, hoc mihi filius Haffen audiuit a Hosmemeno ² filio Haffen quod Mafometus legatus Dei dixit: Quicumque discesserit sciens quod: «non est / nisi unus Deus», ingredietur in paradisum. Et fertur de filio Homara quod Mafometus dixit: Fundatur lex Mauororum [sic] V fundamentis: quod uniant Deum, et faciant orationem et reddant ³ decimam, et ieiunant Ramadan et proficiscantur in peregrinationem. Et fertur de filio Habez quod Mafometus destinauit Magat in Libiam et dixit ei: Vade ad gentes legem colentes, et primum / quidem persuadebis eis adorare Deum. Cumque Deum cognouerunt, dic eis quod Deus indixit illis quinquies orare inter diem et noctem; cumque acquirerunt [sic] narra eis quod Deus indixit / eis decimas quod sumerentur de bonis eorum, et conuerterentur in pauperes ipsorum, et cum acqieuertur, sume eas, et caue [ne capias] meliora possessionum eorum et uerere imprecationem ⁴ iniuriati / quomodo inter ipsum et Deum non est obstaculum. Constat igitur ex hoc quod cultura non confirmatur, nisi per fidem et puritatem; fides autem et puritas per scientiam; scientia per inquisitionem; inquisitio uero per uoluntatem; uoluntas per desiderium et formidinem; desiderium autem et formido per premium et penam; premium autem et pena asseueratur quidem per legem; / lex uero per quod creditur Legato; credere autem Legato per miraculorum / ostensionem; miraculorum ostensio per // beneplacitum Dei mirabilis.

[Distinctio]. Et per necessitatem intellectus cognoscitur Deus mirabilis. Necessitas autem est in qua non emergit ambiguum et / quam non potest intelligens repellere. Hec autem necessitas tripartito diuiditur, in necessarium, pro/babile et impossibile. Necessarium quippe est quod non potest uitari quin sit, sicut opus egere operatore; probabile autem est quod contingit [esse uel] non / esse, sicut pluuiam descendere; impossibile uero non potest unquam contingere, sicut

¹ ms: abstringi.
inprecationem.

² ms: H^o memeno.

³ ms: terdant.

⁴ ms:

duorum adunatio contrariorum. Et necessitas hec infixata est animabus intel/ligentium omnium; insitum est (est) enim animabus eorum quod actio indiget actore, et quod actorem inueniri non est dubium. Ideoque Deus excitauit in libro suo dicens: «An in Deo quis / hesitat, qui creauit celos et terram?» [Cor. XIV, 11]. Et a quo dubium repellitur eius esse et magnifeste [*sic*] necessarium. Constitit ergo per hoc quod Deus gloriosus cognoscitur per necessitatem intellectus./

Distinctio. Et per creationem ipsius, homo nouit essentiam creatoris sui, et quod creatus est, cum prius non esset. (Sicut testatur Gloriosus: «Et iam creauit te, cum prius non esset».) Sicut testatur / Gloriosus: «Et iam creauit te cum prius non esses» [Cor. XIX, 10] et nouit quod procuratus est ex uili spermate, sicut dixit Gloriosus: «Anidmaduertat homo unde fuit creatus; creatus enim extitit ex / aqua densa». [Cor. LXXXVI, 5] Et homo quidem nouit necessario quod aqua ex qua creatus est fuit uniformis, in qua non fuit diuersitas neque compositio, neque formatio, neque os, neque caro, neque auditus, neque uisus; / deinde inueniuntur in ea huiusmodi [F. 109 c] qualitates omnes, cum prius [non] extitissent. Cum / autem eorum aduentus notus exti/tisset, scitum fuit quod non potuerunt esse absque creatore ea creante, sicut testatur Gloriosus, ubi dicit: « Creauimus quidem hominem de fumo luti, deinde statui/mus de ipso materiam in loco quieto, deinde creauimus de ipso sanguisugam carunculam quasi sanguinem congelatum, et de ipso sanguine quasi congelato ossa, et induimus ¹ ossa in carne, deinde / ipsum creauimus hominem. Benedictus sit optimus Creatorum». [Cor. XXIII, 12].

Distinctio. Et per unam ² operationem scitur essentia Dei Gloriosi; similiter per secundam, terciam, usque in infinitum. Et per celos et / terram et omnes creaturas scitur Dei gloriosi [essentia] sicut scitur per aduentum unius motus quod necessario exigit ³ motorem, et impossibile est ipsum esse absque motore. Et quod necessario ad unum motum / exigitur quod eget actore, exigitur necessario ad omnes motus, et quicquid scitur esse, cum prius non fuisset, infertur ex hoc quod aduenit. Et ex necessitate scitur aduentus noctis et / diei et hominum, pecorum et pecudum, auium et ferarum, luporum et ceterorum generum que inueniuntur, cum prius non fuissent. Cumque sci-

¹ *ms:* uidimus. ² *ms:* omnia. ³ *ms:* erigit.

tur aduentus unius corporis, scitur et aduentus / ceterorum corporum; quia equaliter se habent in eo quod [sunt] localia, alterabilia, contingentia, et appropriata ¹ [et] inuenta et necessario egentia actore.

Vnde populos instruit Deus in libro suo, sic dicens: «In creatione ce/lorum et terre, noctis et diei, et nauium que discurrunt per mare [et ferunt quod] ² commodum [sic] est hominibus, et in pluuiis que de celo descendunt, et terram uiuificant post mortem ipsius, et diuersitate besti/arum que de terra pascuntur, et uarietate uentorum et nubium que flant / inter celum et terram et transeunt, / [F. 109 d] intelligentes mirantur». [Cor. II, 159].

Distinctio. Cumque scitur quod inuenta sunt, cum prius [non essent] ³ scitur creaturam impossibile est esse creatorem, cum [creature] ⁴ tripertito / diuidantur. Est enim animal rationale, et animal irrationale et insensibile [sic], quod non sentit. Et siquidem animalia rationabilia conuenirent, et unum digitum restaurarent precisum, / non possent hoc facere. Et si non possent hec animalia rationabilia, multominus irrationabilia; et si deficerent animalia rationabilia et irrationabilia, insensibilia longius et longius. Et per / hoc igitur scitur differentia [sic pro Deum!] ⁵ esse creatorem omnium; scitur quod est dissimilis omnibus rebus, cum nichil sit alicui simile, nisi sit unius generis cum ipso. Creator enim gloriosus / impossibilis [sic] est quod unius sit generis cum creaturis; quia si unius generis esset cum creaturis, deficeret quoque sicut ipse deficiunt, et si deficeret sicut ipse deficiunt, impossibile esset / ex eo prouenire actiones. Ergo eius contrarium cum inuento est inconueniens. Scitur ergo ex hoc quod Creator gloriosus non assimilatur creaturis sicut ipsemet testatur, ubi dicit: «Num- / quid qui creat est sicut qui creatur? Nonne anidmauertitis?» [Cor. XVI, 17].

Distinctio. Quomodo ergo scitur quod nulla est similitudo inter Creatorem et creaturam, scitur essentia Dei gloriosi absolute cum / omne quod habet necessario principium, finem et terminum, et proprietatem, habet necessario locum, alterationem ⁶ et accidentia, et appropriationem, et habet contingere, et eget Creatore.

¹ ms: appropriatus.

² Membre de phrase restitué d'après l'arabe.

³ idem. ⁴ idem.

⁵ Il ne faut pas changer ici la leçon du manuscrit, révélatrice d'une omission; cf. le commentaire.

⁶ ms: altercationem.

Creator / autem Gloriosus non habet principium, cum omne quod habet necessario principium, habet prius, et / quicquid habet prius habet necessario / [F. 110 a] posterius, et quicquid habet post ¹, habet diffinitionem, et quicquid habet diffinitionem est contingens, et eget creatore. Creator autem gloriosus est / primus et nouissimus, manifestus et occultus, qui nouit omnia, primus absque principio, nouissimus absque fine, manifestus absque diffinitione, occultus absque proprietate, inuentus absolute / absque similitudine et qualitate. Etsi omnes conuenirent intelligentes, ut uisus diffinirent hominis creati, uel auditum, uel intellectum, non possent, cum sit creatura. Quando ergo / deficerent a diffinitione eius quod creatum est ², deficerent quidem ab eo quod non est unius generis cum ipso [*sic*], nec ratione comprehenditur multo fortius. Non enim habet simile quod possit comprehendere, sicut / dicit Gloriosus: «Nichil ei similis, qui est auditor prospector». [Cor. XLII, 9]. Non comprehendit eum ymaginatio, nec diffinit eum intellectus; ideoque dixit Al Muzafa: Non sufficio ad laudem tuam, sicut tu laudasti temetipsum. Per hoc igitur affirmat negationem et qualitatem, confirmans eum esse magnum et excelsum. Hic est finis noticie illius, pro quo Deus oret / ut saluum ³ faciat.

Distinctio. Intellectus habent terminum penes quem termina[n]tur, et ipsum non transcendunt, et ipse est qui deficit qualitate, citra ⁴ quem non processus nec inuestigatio / quin incidatur in corporeitatem et confusionem ueritatis. Nouerum ipsum intelligentes per operationes eius et negauerunt qualitatem a celsitudine ipsius, quia inducit ei corporeita/tem et defectum, et hoc est inconueniens [et omne quod ducit ad inconueniens est inconueniens] ⁵, quoniam Creatoris inuentioni testantur operationes. Et quecumque intus ducuntur ex similitudinariis qui ⁶ similitudinem ⁷ opinati sub- / [F. 110 b] rep[s]erunt et qualitatem, et est illud quod dicitur in Alchorano quod exiit ⁸ se in trono [Cor. XX, 4], et quod narratur de descensu eius, et multa alia que similitudina/ria sunt in lege, oportet ut credantur sic inducta, cum negatione similitudinis ⁹ et qualitatis. Non enim imita-

¹ Il faut vraisemblablement restituer *posterius*. ² *ms*: et. ³ *ms*: filium. ⁴ *ms*: terras [*sic*!]. ⁵ Restitué d'après l'arabe. ⁶ *ms*: que. ⁷ *ms*: similitudinem. ⁸ *ms*: erequit. ⁹ *ms*: similitudinis.

tur similitudinarium ¹ in lege, nisi qui scrupulum habet / in corde, sicut dixit Gloriosus: «Illi autem qui scrupulum habent in cordibus imittantur de ipso quod est similitudinarium ², affectantes / expositionem eius; et nemo nouit / expositionem ipsius, nisi Deus et qui fundati sunt in scientia, dicentes: Credimus in ipsum omnes qui a Creatore processimus». [Cor. III, 5].

Narrat quippe Gloriosus quod scrupulosi cor/de imittantur de ipso quod est similitudinarium ³, affectantes implicitatem ⁴ [*sic*] et expositionem eius; et redarguit eos de hoc, et narrat quidem quod illi qui fundati sunt in scientia dicunt: «Credimus in ipsum omnes, qui a Creatore processimus» [Cor. III, 5], et laudauit eos propter hoc, et Propheta Dei, quem Deus acceptet et saluet, pro hoc in[n]uit eos crimen, qui de ipso quod / est similitudinarium ⁵ tantum imitantur.

Fertur de Hayssa, cui Deus parcat, quod ipsa dixit: Interrogatus est Propheta Dei, quem Deus acceptet et saluet, de [h]ac auctori[tate]: Dixit: ipse est qui destinauit tibi librum, cuius quedam sunt auctoritates prudenter introducte, que sunt mater libri, et alie sunt similitudinarie ⁶. Illi uero in quorum / cordibus est scrupulus, imittantur de ipso quod est similitudinarium ⁷, affectantes expositionem / eius, et nemo nouit expositionem / [F. 110 c] eius, nisi Deus et qui fundati sunt in scientia. Dicunt enim: «Credimus in ipsum, omnes qui a creatore processimus». [Cor. III, 5]. Et dixit Propheta Dei, quem / Deus acceptatum faciat et saluet: En uideritis eos qui de ipso quod similitudinarium est imitantur, illos quippe sunt quos Deus signauit. Caue ergo eos.

Non enim ⁸ for/matur in mente cuspiam nisi ille qui decem hiis terminis astringitur; qui siquidem sunt prius et posterius super et subtus, dextrorsum et sinistrorsum, ante et post totum [et] pars. Cum omne quidem quod his astringitur, necessario conuenit eum ⁹ quidem contingere esse et egere Creatore. Creator uero gloriosus ipse est, Diues, Laudabilis.

¹ *ms*: similitudinarium.

² *ms*: similititudinarium.

³ *ms*: similitu-

dinarium. ⁴ Il faut peut-être lire: implicationem.

⁵ *ms*: similititudi-

narium. ⁶ *ms*: similitudinarie.

⁷ *ms*: similititudinarium.

⁸ *ms*:

eum.

⁹ *ms*: enim.

Distinctio. Cum / autem absolute comprehenditur eius essentia, scitur quod non habet secum ¹ alium in regno suo. Si enim alium secum haberet in regno suo, necessario conueniret ei quod terminis ² astringere/tur creaturarum contingentium esse, quod necessario quidem conuenit quo essentia eius appareret ab altero diuisa. Creator autem gloriosus non est continuus neque diuisus, quod si recipe/ret continuitatem et diuisionem, eius essentia esse quippe creata, et eius essentia esse creata est impossibile, quia ueritatum ³ conuersionem est fieri impossibile.

Scitur ergo ex hoc quod ipse / est Deus unus non habens in regno suo secundum, sicut testatur ipse gloriosus, ubi dicit: «Non accipiat Deos duos. Non enim est nisi Deus unus, et me timete» [Cor. XVI, 53].

Distinctio. / Cumque scitur singularitas ipsius ex unitate ⁴ eius, secundum quod conuenit ei ⁵ necessario, ex eo quod gloriosus extitit et inmensus, scitur quod impossibilis [sic] est defectus in ipsum cadere, ex / [F. 110 d] eo quod essentia Creatoris est fortis, sapiens, potens, uolens, audiens, loquens, absque conceptione qualitatis. Quod siquidem defectus reci/peret in se, impossibilis [sic] esset ab eo prouenire operationes, ex eo quod impossibilis [sic] est insipientem et pigrum et dormientem, et mortum esse creatorem. Testamur itaque eum esse diuitem, / laudabilem, sapientem, ex eo quod habet proprietatem et formam, et prouisionem, et dispensationem, et concordiam, et diuersitatem et prudentiam et aptitudinem. Ipse est benedictus, a se gloriosus; «potens / facere quod uult» [Cor. XI, 109] operator eius ad quod intendit, «uiuens, existens, in quem non subire potest dormitatio, nec ipsum accipiat [sic] dormitio, neque ipsum occupat dormitio» [sic] [Cor. II, 256], «agnoscens occulta et testimonium», [Cor. VI, 73] «quem non latet aliquid in terra, nec in celo», [Cor. XIV, 41] «nec decedit folium preter eius scientiam», [Cor. VI, 59] «nec pondus unius formice occultatur ab eo in celis neque in terra, neque / minus illo neque maius illo» [Cor. XXXIV, 3], et «coambit ⁶ omnia scientia» [Cor. LXV, 12], «et comprehendit

¹ ms: scitum.² ms: trinus.³ ms: ueritatem.⁴ ms:ueritate. ⁵ ms: et.⁶ Le scribe n'a pas compris le mot et a transcrit une abréviation difficile à interpréter.

uniuersa numero» [Cor. LXXII, 28]. «Numquid non nouit omnia, qui creauit, qui est subtilis prouisor?» [Cor. LXVII, 14].

Distinctio. Cumque scitur / necessario eius essentia in eternitate sua, scitur quod impossibilis [*sic*] est immutari ab eo quod necessario conuenit ei de gloria sua et magnitudine, quia ueritatum conuersionem ¹ fieri impossibilis [*sic*] / est. Si enim conuerteretur necessarium in/probabile ², et probabile in impossibilis [*sic*], destruerentur scita. Scitur igitur per hoc quod necessario est eternus, cum non desierit nec desinet esse sapiens omnium / que accidunt secundum formas quas habe[n]t, et distinxit eorum genera et ipsum ordinem et finem numerorum ³. / Priusquam fuissent, prouidit ea sapiens / [F. 111 a] in eternitate sua, et apparuerunt per prudentiam eius secundum prouisionem ipsius, et discurrerunt secundum prouisionem eius iuxta numerum qui / non destruitur et tramitem qui non dissoluitur.

Distinctio. Quidquid anticipauit eius iudicium et potentia, oportet necessario ut appareat ⁴; omnes autem creature prodeunt ex iudicio eius / et potentia. Manifestat eas Gloriosus Laudabilis, sicut prouidit eas in eternitate sua sine additione et diminutione; non fuit immutatio in predestinato, nec uariatio in prede / signato, adinuenit eas non per medium nec per causam, non habuit participem in earum creatione, neque ostensorem in adinuentionem earum.

Creauit eas, non de aliquo quod habe/ret antiqu[u]m, et aptauit eas sine exemplari ad cuius instar fierent prius inuento. Adinuenit eas ut potentiam suam ostenderet, et uoluntatem, exercuitque eas ut prudentiam suam / designaret et prouisionem. Creauit celos et terram, nec fessus cum ea creasset: «Precepit quidem quando uult aliquid, dicit: Esto, et fit» [Cor. XXXVI, 82].

Distinctio. Et omne quod apparet in ess/entia post priuationem eius de speciebus creaturarum, in potestate Gloriosi Laudabilis, iudicium eius anticipauit illud, et prouidet ipsum; bona quidem sunt distributa, et uesti/gia sunt scripta, et anime inuente sunt et termini sunt determinati; et nemo prorogabit terminum, nec anticipauit ipsum, nec quisquam morietur priusquam adimpleatur quod sibi / promissum est, nec transgredietur id quod prouisum est. Omnis homo pre-

¹ ms: conuersationem.

² ms: improbabile.

³ ms: numeri eorum.

⁴ ms: aperiat.

paratus [est] ad id quod creatus est; et / omnis homo expectat quod prestitum [F. 111 b] / est ei, uel quod predestinatum est /. Qui ¹ creatus est ad paradisum habendum, preparatus est ad quietem, et qui creatus est ad infernum, prestitus est ad laborem. Qui felix in utero / matris sue, felix extitit, et infelix in uentre matris sue, infelix fuit. Et hoc totum ex iudicio eius et promissione; nemo quippe expers erit diuine promissionis; neque formica / et quicquid supra ipsam est in tenebris terre mouetur, nisi per ipsius iudicium et pro- uisionem: «Omnia penes ipsum sunt cum mensura, qui nouit occulta, Magnus et Excelsus» [Cor. XIII, 9-10].¹

Distinctio. Singularis est Deus gloriosus in iustitia et bonitate. Dirigit quos uult, et aberrare facit; ipse dat honores et erumpnas; ipse solus est prouisor; ipse solus est rex. Non / dicitur iniuriosus, nec odiosus, nisi qui regitur a quoquam, et iudicatur. Quando quippe transgreditur terminos reuertitis [sic?] ipsum ² [sic?] et usurpat alienum quod non possidet, iniurio/sus uocatur ³ et odiosus, quoniam quidē alius regit ipsum in regno suo, et alius iudicat in operatione. Deus autem gloriosus non regitur a quoquam in iudiciis, nec iudica- tur / in operationibus suis. Singularis est in regno suo et unitate, et potestate et deitate; operatur in regno suo quod uult, et iudicat in creaturis suis quod sibi placet; affligit quidem / quem uult, et mise- retur cui uult; non sperat premium, nec formidat penam; non est ius supra ipsum neque iudicium; omne beneficium ab eo proueniens est de eius munifi/centia, et omnis ultio est eius iustitia; «non requiritur ab eo quid operetur, sed ab eis requiretur» [Cor. XXI, 23].

Distinctio. De nominibus Dei glo/riosi. Ipse quippe primus est et [F. 111 c] nouissimus, manifestus et occultus. Qui nouit omnia, est Deus ipse solus, et non est alius, est rex sanctus, saluator, fidelis, tre- mendus, honoran/dus, immensus, magnificus, ipse est Deu excelsus, magnus, supremus, diues, laudabilis, uiuus, eternus, auditor, specula- tor, prudens, inenarrabilis, ipse est Deus creator gloriosus, / «Cui sunt nomina sancta attributa» [Cor. VII, 179], «laudent eum omnia quecumque sint in celis et in terra» [Cor. XXIV, 41], et ipse est ho- norandus, sapiens. Et nomina Gloriosi sunt illicita [sic] Creatoris

¹ ms: quia.
qui n'a aucun sens.

² L'arabe exigerait *possessoris* au lieu de *reuertitis ipsum*,

³ ms. uocatus.

iuxta / uoluntatem eius, nec inuocatur ipse nisi hiis quibus scriptum ¹ in libro suo uocauit, uel per linguam Prophete ipsius; non licet nobis ipsa nomina Dei usurpare, uel in eos diriuare [*sic*], uel / ad placitum uobis ² imponere. Vocatur enim ³ homo sapiens, prodigus, a sapientia sua et prodigalitate; non (in)conuenit Deo creatori laudabilis. Et uocatur homo sagitarius, interfec/tor, a sagitando et interficiendo; nec ad instar horum uocandus est Creator laudabilis. Et uocatur homo Robertus, Girardus; nascitur enim homo non habens nomen, et imponitur / ei nomen ad placitum hominis; uero non licet nomen ex arbitrio suo imponere ⁴ Creatori suo, cum sit creatura, ut appellet eum homine quo ipse se ipsum non uocauit, quod prohibuit, / et quod attribuit quippe ei ⁵ absque uariatione ⁶ et similitudine et qualitate. Vocabit ⁷ nempe eum sanctis [nominibus] homo et hiis adorabit eum. Sic testatur Gloriosus: «Dei quidem sunt nomina / sancta; his ergo adora ⁸ eum, et derelinque eos [qui] in nominibus eius deuiant ⁹, confunde[n]tur enim secundum opera / sua» [Cor. VII, 179].

[Distinctio]. Et quicquid in lege de uisione [F. 111 d] / ipsius introducit, oportet ut credatur. Cernitur eum circumscripta similitudine et qualitate; non enim comprehenditur oculis, ut negetur esse comprehensibilis; remouet[ur] enim ab eo continuatio atque diuisio, eo quod impossibilis [*sic*] est ipsum terminis describi [*sic*] creaturarum. Omnis enim proprietas diminutioni subiecta est, uel terminus astrictus accidenti ¹⁰ oportet ut a celsitudine ipsius admirabilis remoueantur, quia unicus est, cui nichil est simile, «qui nec genuit, nec genitus est, nec aliquid / fuit ei simile» [Cor. CXII, 3], «qui de nichilo celos creauit et terram; quomodo ergo habet filium, cum sociam ¹¹ non habuit, et qui creauit omnia, ipse nouit omnia. Deus uester est, creator uester, non / Deus, nisi ipse solus creator omnium. Adorate eum qui super omnes est dispensator, quem oculi non comprehendunt, ipse comprehendit oculos, quem nullus uidet, et ipse prospicit omnia / quia est sublimis inenarrabilis» [Cor. VI, 101-103].

Distinctio. De confirmatione epistole per miracula. Ex necessitate cognoscitur ueritas Legati, quia miracula hec monstrant, que sunt circa

¹ *sic ms. pro: ipsum?*

² *sic ms. pro: hominis?*

³ *ms: eum.*

⁴ *ms: ipso uero.*

⁵ *ms: ex.*

⁶ *ms: narratione.*

⁷ *ms: uocauit.*

⁸ *ms: odora.*

⁹ *ms: deuiuit.*

¹⁰ *ms: occidenti.*

¹¹ *ms: consocium.*

cursum / nature, secundum quod ipse prius pollicetur, uerbi causa enim uero professor epistole aliquo non caret istorum trium: aut consuetas agit operationes, ut comedere et bibere, et uestes / induere; siquidem asseueret quod miracula facit in hoc, eius asseueratio frustratoria est, eo quod careat argumento ueritatis, cum nemo deficiat in operationibus istis ¹ incolumis, quas / asseuerat esse miracula; aut ex arte mechanica, introducit ² operationes quas ingenio suo quis didi(s)-cit et doctrina, ut ars scribendi et fabricandi, et sartorum peritia, alieque [F. 112 a] / artes, siquidem ea quis ingenio suo consequitur, et doctrina, non uerisimile ³ quod miracula sunt Legati. Verum si quis opera facit nature in/consueta, utpote qui mare scindit, uirgam in sepentem conuertit et mortuos rescuscitat [sic], et lunam scindit, miraculum est illius auctoris quem constat hec ueraciter egisse, quia / solus Deus laudabilis inuenit ea, et ostendit mirabiliter quomodo miraculum concordat cum promissione actoris, iuxta quod prius promiserat, sensibiliter, nec aliquo modo /, sensi/bilia repellentes contumaciter destinauimus ⁴ manifesta. Et de miraculis prophete, quem Deus acceptet et saluet, est Alchoranus. Destinauit eum (spiritum) spiritus fidelis «in lingua / quoque arabica liquida» [Cor. XXVI, 195], et statuit ipsum Deus in miraculum, ut crederent in eum, unde Deus Gloriosus testatur, dicens: «Si uos hesitatis ⁵ in eo quod misimus super seruum nostrum ⁶, con/uocate testes uestros absque Deo si ueraces estis» [Cor. II, 21]. Cumque deficerent, nec tale quid possent introducere, constat necessario quod «Deus legauerat ueraciter eum ad gentes, uniuersaliter annun/ciantem et premonentem eas» [Cor. XXXIV, 27] et: «adorare Deum de uoluntate eius, et lampadem illuminantem» [Cor. XXXIII, 45]. Misit eum cum dispensatione et misericordia, et specialiter ei dedit sapientiam et timorem, et nobilem / constituit ipsum per clementiam, et direxit eum ad uirtutes commendabiles, et meruit legationem, et aperuit ei legem, et donauit fidem, et uenit ei a Creatore suo ueritas, postquam le/gem adimpleuit, et dedit ei et perfectionem gratie. Deus acceptet eum et suos socios, quia ipsius odio ha/bitos deffensores et sequasses [sic!] [F. 112 b] / eius in bono usque ad diem Legis.

Perfectum est uinculum cum laude Dei et eius auxilio.

¹ ms: estis.
ms pro: destruimus?

² ms: introduxit.
⁵ ms: estatis.

³ ms: inuersibile.
⁶ ms: uestrum.

⁴ sic

E) UNIO GLORIOSI LAUDABILIS

[*Muršida I*]

Vnio Gloriosi Laudabilis.

Non est Deus, / nisi ille solus quem approbavit creatura et quem creature testantur, exaltatum et eleutum; ipse solus invenitur absolute, non astrictus nec appropriatus tempori neque loco / plage, neque termino, neque generi, neque formationi, neque figure, neque quantitati, neque forme, neque dispositioni. Primus, non astrictus [anterioritati; nouissimus, non astrictus] ¹ posteritati; unicus, [non] astrictus ubitati [*sic*], sempiternus, non / astrictus qualitati; gloriosus, non astrictus similitudini ², quem non capiunt mentes, [neque describunt intellectus, neque comprehendunt cogitationes, neque calificant [*sic*] sensus, / que[m] non designat loci comprehensio, neque motio, neque demonstrant alteratio et remotio, uel ignorantia et necessitas, neque cadit in eo segnitie et egestas; magnitudinem habens / atque excelcitudinem [*sic*], gloriam et perfectionem, scientiam et electionem, regnum habens sempiternum et nomina sancta, unicus in eternitate sua, non habens secum quemquam preter ipsum, nec aliquid / invenitur preter ipsum, non terra, non celum, non aqua, non aer, non mare, non plenum, non lux, non tenebre, non nox, non dies, non solacium neque strepitus, neque secum / habet clangorem, nec silentium, sed solus est victor singularis in eterna unitate, regno et deitate; non [habet] secum provisorem in gentibus, nec participem in regno, habens / providentiam et iudicium, et habens gloriam et laudem; non est qui repellat id quod iudicatur, et non est qui / prohibeat quod donavit. Operatur in [F. 112 c] / regno suo quod vult, iudicat in creatura sua quod sibi placet, non sperat premium neque formidat penam; preceptor, semper superator, non prohibetur a quoquam, nec increpatur; non est super ipsum ius neque iudicium. Omne beneficium ab eo datum ex gratia et munificentia eius procedit, et omnis ultio que / fit ab eo est ex iustitia. «Non inquitur ab illo quod faciat et ab ipsis requiretur» [Cor. XXI, 23].

¹ Restitué d'après l'arabe.² *ms*: similitudini.

F) · VINCULUM

[*Muršida II*]

Vinculum.

Diriget in uitam eternam. Scito ¹ — dirigat nos Deus, et custodiat — quod ex necessitate com/petit omnibus, ut compellantur scire quod Deus gloriosus et sublimis quidem unicus in regno suo, mundum totaliter creauit superiorem et inferiorem, et tronum et Sedem, celos / et terram, et omnia que sunt in eis, et inter, scilicet omnes gentes a uirtute sua superantur; non mouetur formica nisi de uoluntate sua. Non habet creature ² secum prouisorem, nec in / regno participem, «uiuus, perfectus, non subripit eum so[m]pnolentia neque sompnus» [Cor. XI, 256], «qui nouit futura et testimonium» [Cor. VI, 73], «quem non latet aliquid in celo neque in terra» [Cor. XIV, 41], qui(d) / scit quicquid est in terra et mari, neque folium defluit aliquod quod ipse non nouit, nec granum in tenebris terre, neque humidum, neque siccum, quod in libro non sit manifeste / uocatum» [Cor. VI, 59]. «Continet omnia scientia» [Cor. LXV, 12], et «comprehendit uiuersa numero» [Cor. LXXII, 28], quidem «operatur quod uult» [Cor. LXXXV, 16], potens super omnia que sibi plac[ui]erit, qui regnat habens prudentiam ³ et iudicium, et nomina sancta. Non est qui repellat id quod iudicauit, neque qui prohibeat quod donauit, operatur in reg/no suo quod [uult] et iudicat, et creatura qua quod sibi placet. Non sperat pre/mium neque formidat penam, non [F. 112 d] / est super ipsum [ius neque] ⁴ iudicium; omne beneficium ab eo procedens est de gratia, et omnis ultio ab ipso est iustitia. «Non requiritur ab eo quid operetur, et ab / eis requiretur» [Cor. XXI, 23]. Inuentus ante creaturam, non habens prius neque posterius, neque superius, neque inferius, neque dextrorsum, neque sinistrorsum, neque ante, neque post, neque partem, / nec dicitur quomodo fuit, nec ubi fuit ⁵, nec qualiter fuit. Fuit, et non erat tempus; produxit locum, et prouidit locus, non enim ⁶ astringitur tempo-

¹ ms: cito. ² ms: creatura. ³ ms: sic pro potentiam? ⁴ Res-titué d'après l'arabe. ⁵ ms: usi sunt. ⁶ ms: eum.

ri, neque appropriatur loco; mens / eum non comprehendit neque intellectus eum qualificauit; non astringitur ymaginationi, neque describitur in anima, neque formatur in ratione, [neque] qualificatur in sensu, quem non com/prehendunt mentes neque cogitationes, «cui nichil est simile, qui est auditor speculator(um)» [Cor. XLII, 9]. Vinculum perfectum est, dirigens ad uitam eternam.

[F. 112 d]

G) LAUDATIO DEI GLORIOSI

Laudatio Dei Gloriosi.

Laudetur / qui montibus terram fundauit excelsis ¹, et sua potentia et uirtute celos erexit, et tempora prouidens luce distinxit et tenebris, et uentos sua mitigauit magnitudine, et uentorum fla/tibus nubes condensauit, collisionem uentorum ² celsitudine sua conquiescere fecit et eduxit de terra fructum benedictione, et iustitia / sua distribuit singulis, prout cuique sufficit. Laudetur ille qui (quod) obligauit creaturas mo(n)tibus et quietibus et qui formas earum distinxit et effigies ³, et qui eas importuna ⁴ ne/cessariorum ad culturam suam conuertit, et qui dispositionum uarietate eorum deffectus ostendit, et futurorum / notitia, et qualitate eos priuauit [F. 113 a] / et hiis quidem quibus defficiunt significationes, et non comprehendunt comprehensiones, et prohibuit eis ne metas intellectorum transgredi/antur, et sensorum qualitates in Deo asserentes esse ymaginationes presenssisse amputando. Laudetur qui miracula suis declarauit cultoribus et argumenta quibus celos creauit / (non) ostendit, insensibilia quippe profitentur eius essentiam, et ipsius perfectionem testantur miracula, et cuius uirtutes narrant eius operationes. Superat eius ⁵ magnitudo fines, cuius / infinite sunt potentie, et incomprehensibilia sunt eius scibilia. Immensus, qualitatibus nullatenus [astringitur], Deus quippe omnium que sunt in terra et in celis.

¹ ms: excelsus. ² Le membre de phrase *flatibus ... uentorum* a été reproduit une seconde fois par une erreur du scribe. ³ ms: effugiet. ⁴ ms: sic pro importunitate? ⁵ ms: eos.

H) LAUS SECUNDA

Lavs secvnda.

Laudetur ille cui testan/tur signata ¹ miracula, quod ipse temporibus non utitur. Laudetur ille cui testimonium per[h]ibent signa, quod nulla comprehenditur comprehensione. Laudetur ille cui signa testantur / et prodigia, que non uigent eum neccessitates. Laudetur ille cui facta testantur miracula, quod non renouantur ei pestes. Laudetur ille cui signa testantur et miracula, quod ipse pro/uidet omnia sapientia. Laudetur ille cui signa testantur miranda, quod ipse prouidit omnia facta. Laudetur ille quidem cui signa testantur et uirtutes quod non opera(n)tur / instrumentis. Laudetur ille cui uirtutes testantur et signa, quod non latent eum occulta. Laudetur ille cui signa testantur et prodigia, quod creaturis nullatenus assimilatur.

Laudetur ille cui merito signa et miracula testantur, quod infinitis utitur potentiis. Laudetur ille, iustitie cui [*sic*] signa testantur et mira / cula [F. 112 b], quod ipsius scita sunt incom/prehensibilia. Laudetur ille quippe cui testantur signa et miracula, quod qualitatibus non astringitur. Laudetur ille cui testantur signa et pro/digia, quod ipse est Deus omnium que sunt in terra et in celis.

Perfectus est Liber Machometi, cum laude Dei et eius auxilio, et Mafometum Deus acceptet et suos / et sua saluat salutatione.

Translatus est hic liber Vnionis a Marcho Toletano canonico de lingua arabica in latina, et perfectus est in primo die iunii, scilicet in uigilia Pentecostes sub Era M.CC.L.I, anno ab Incarnatione Domini millesimo CC.XIII in mense iunii, eodem anno quo uictus a Rege Castellanorum Amir AlMunum [*sic*], in eodem anno quo captum est castrum Alcaram ab eodem rege Alfunso illustrissimo.

Explicit liber Alchorani infidelissime Sarraceni, scriptus per me Iohannem Dogueti, clericum Maclouiensis diocesis in Britannia, sub anno a Natiuitate Domini millesimo quadringentesimo, indictione octaua, et die uicesima tertia mensis octobris, tempore Benedicti tertii decimi, de natione Cathalanorum.

¹ ms: *sic pro signa et?*

I) TESTAMENT DE MARC DE TOLÈDE

CARTA HEREDITATIS MARCHI DE OCCAS ¹ DUORUM IUGORUM BOUM*Chartularium Ecclesiae Toletanae.*

[Tolède, Bibl. Capitular, ms. 42-23, f. xxvii].

In nomine Domini. Quoniam sepe fit ut lapsu temporis et obliuione mentis donationes possessionum factas non constat esse donatas, ideo ego Marchus presbyter canonicus donationem quam feci dignum duxi in scriptis esse redigendam. Eapropter notum sit omnibus hanc cartam inspicientibus quod ego iam dictus Marchus donauī pro anima mea Deo et Ecclesie Toletane, scilicet canonicorum conuentui hereditatem duorum iugorum boum cum domibus suis ibidem et cum area quam possidebam apud Occas pleno iure ab ipsis canonicis in perpetuum possidendam et ipsi canonici [quod] de gratia consueuerunt facere pro canonicis suis, anniuersarium annuatim pro anima sollempniter sponponderunt et ego donauī eis hereditatem prefatam cum omni iure suo preter uineas duas quam ibi habeo, quarum unam donauī Sancto Petro de Cardenia ² et alteram nepotibus meis filiis mei fratris. Si quis autem de progenie mea ratione successionis ³ uoluerit donationem meam impendere, non poterit, quia hanc hereditatem a patre meo castellano possedi, et iure secundum forum castellanorum et clericali priuilegio omnem impediētem donationem meam, solutis sibi quinque solidis et obolo, exheredo.

Facta carta XVII die Marcii sub era MCCLIIII [A. D. 1216].

Ego R[aimundus] ⁴ Decanus Toletanus conf. et SS. Ego F[ernandus] Dominici conf. ⁵ Ego Christoforus canonicus testis ⁶.

¹ Huecas, près de Tolède. ² San Pedro de Cardena, abbaye bénédictine du diocèse de Burgos, reliée à Cluny. ³ ms. successoris. ⁴ Cf.

González Palencia, *Los Mozárabes de Toledo*, vol. prel., p. 175 et index.

⁵ Fernando Domínguez ben Altalabi. Cf. González Palencia, *op. cit.*, p. 179 et index.

⁶ Cf. González Palencia, *op. cit.*, p. 179 et index. — Le chanoine J. F. Rivera, qui prépare une édition du cartulaire latin de la Cathédrale de

IV. — COMMENTAIRE

‘A Q Ī D A

108 d, 35 *Incipit* . . . *Dei* n'est pas dans l'arabe.

Unio = *tawḥīd* «profession de l'unité de Dieu»; cf. 229, 4-109 a, 2; 240, 2-112 b, 3; *unio* n'a point ce sens en latin classique ou d'Église; pour obtenir une traduction «étymologique» du mot arabe, Marc a dû forcer le sens du vocable latin, procédé aussi fréquent chez lui que chez les autres traducteurs latins et hébreux.

37-41 *Reuerendam* . . . *adstringi* n'est pas dans l'arabe, mais un texte correspondant a pu figurer comme sommaire ou suscription dans l'exemplaire utilisé par le traducteur.

109 a, 1 *Et oretur pro* arabe *waṣalawātub* ‘alā «et ses prières sur». Le sujet est Dieu, ce qui rend la formule assez délicate à traduire; cf. Goldziher, *Über die Eulogien der Muhammedaner*, ZDMG, L, 1896, pp. 97 sq.; Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 29 sq. En 110 b, 28, 34 l'eulogie *ṣallā 'llābu 'alayhi waṣallama* est fort bien rendue par *quem Deus acceptet et saluet*; dans d'autres passages (cf. ci-après lig. 8 et 12) elle est supprimée.

2 *et sociis eius* cette traduction supposerait plutôt *wa-aṣḥābīh*; arabe *wa-ālih* «et sa famille». Dans la doxologie finale des secondes *Laudes* (113 b, 9), qui n'est pas dans notre texte arabe, on lit *suos* qui correspond bien à *ālih*.

3-5 *De excellentia* . . . *comprehendere*, ar. *De l'excellence de la croyance à l'unité divine; de sa nécessité; qu'elle est la première connaissance dont l'acquisition est obligatoire*. La traduction n'est pas servile, mais précise utilement ce que l'arabe peut avoir de flou pour un lecteur latin: verbe personnel à la place de la construction impersonnelle (*awwal mā yaḡīb*, litt. *primum quod est necessarium*), et complément clairement énoncé (*essentiam*) là où l'arabe a simplement une conjonction

Tolède, a bien voulu nous indiquer ce texte et nous autoriser à le publier. On y trouve plusieurs indications intéressantes: l'origine de Marc, dont le père venait de la Vieille-Castille, et sa promotion au sacerdoce à la fin de sa vie. Le millésime de sa mort nous est inconnu, mais l'Obituaire de l'Eglise de Tolède fait mention de plusieurs chanoines nommés Marc. Il est probable que la note suivante concerne le nôtre: «Obiit Magister Marchus, Canonicus Tolletanus, et pater et mater eius. Oct. V.» (Tolède, Bibl. Cap., ms. 42-30, f. 118).

+ un pronom affixe (*wa'anna-hu*); le second *eius* renvoie à *unionis eius*; il s'agit de se former une notion juste de l'unité de Dieu, nullement de comprendre son essence.

6 *Dominus* ar. *mawlà*. Le traducteur a mal choisi entre les deux significations lexicalement possibles du mot; le sens est ici «client, affranchi», non «maître».

6 *hoc mihi*, ar. «affranchi de °Uṭmān (b. °Affān)»; *hoc mihi* a donc pris la place de **Hosmemenus* (cf. lig. suiv.); si le texte n'est pas altéré, nous sommes devant une tentative du traducteur (ou d'un copiste) de tirer un sens tant soit peu acceptable de la phrase, après l'erreur initiale sur le sens de *mawlà*, qui ne pouvait plus être construit avec le nom propre suivant.

8 *Mafometus* n'est pas dans l'arabe; en revanche, le traducteur se dispense de rendre l'eulogie habituelle.

9 *sciens*, construction participe, plus conforme à la syntaxe latine que la «subordonnée d'état» de l'arabe.

9-10 *non ... Deus* traduction de la première moitié de la profession de foi musulmane: *lā ilāha illā 'llāh*, «il n'y a d'autre divinité qu'Allah».

12 *Mafometus*, cf. supra, lig. 8; mais ici *an-nabi* n'est pas traduit, alors que *rasūl Allāh* l'a été.

13 *fundamentis* addition juste et nécessaire pour la clarté du latin; l'arabe sous-entend l'objet de l'énumération.

13-16 *uniant ... peregrinationem* construction personnelle; l'arabe commence par un verbe impersonnel au passif et continue par des noms d'action. — Pour le sens de *unio*, verbe, cf. la remarque sur *unio*, nom, ci-dessus, ad 108 d, 35.

17 *Mafometus* cf. supra, lig. 8.

18 *Libiam* ar. *al-Yamān* !

18 *ei* n'est pas dans notre texte arabe.

18 *uade* ar. (*innaḳa*) *taqdam* (°alà) «tu aborderas»; la tournure par l'impératif peut reposer sur une modification stylistique, un contresens ou sur un texte qui n'avait pas *innaḳa*.

19 *gentes legem colentes* traduction *ad sensum* de *ahl al-ḳitāb* «gens du Livre», c'est-à-dire croyant en un livre révélé-

23 *inter diem et noctem*, arabe dans leur journée et leur nuit.

29 La correction *imprecationem* est imposés par ar. *da'wa*. Les deux recommandations que le traducteur juxtapose purement et simplement sont données dans l'arabe comme deux variantes (*wafī riwāya ujrā*, omis par le latin entre *eorum* / *et uerere*).

39 *asseueratur* addition explicative.

40 *lex ... legato* ar. *biṣīdīq ar-rasūl* «par la sincérité de l'Envoyé»; la traduction latine suppose l'équivalence *ṣīdīq-taṣḍīq* (qui ne conviendrait d'ailleurs pas), à moins que l'écart de l'original ne soit dû à une raison stylistique.

109 b, 1 [*Distinctio*] rétabli d'après l'arabe.

10-11 *quod ... etiam*, ar. *ce qui peut être ou ne pas être*.

14 *infixa* leçon meilleure que celle de l'arabe *mustaqilla* «autonome», qui ne donne pas de sens satisfaisant; lire *mustaqirra* (cf. *istaqarra* à la ligne suivante).

19-20 *quis hesitat* construction personnelle, à la place de la construction impersonnelle de l'arabe (la traduction littérale eût été *an in Deo hesitatio*); il est possible du reste que le traducteur ait lu *ṣakḥa*, verbe, au lieu de *ṣakḥun*, nom.

20 après *et terram* manque la traduction d'une phrase [*Le Tout-Puissant fait connaître ainsi qu'il n'y a pas de doute au sujet de l'existence du créateur des cieux et de la terre*] dont les termes reproduisent dans un ordre différent ceux du verset cité; bourdon du traducteur ou de son manuscrit arabe.

22 *manifeste necessarium*, ar. *son être est nécessairement connu*, la traduction littérale eût donc été *manifestum necessario*.

26-27 *et quod creatus est*, ar. *parce qu'il se sait exister*; le latin a négligé *li-ilmih*, d'où tautologie dépourvue de sens: «en reconnaissant qu'il est créé... l'homme se sait créé».

109 c, 3 *ubi dicit* n'est pas dans notre texte arabe; le traducteur lisait peut-être dans le sien *ḥaytu qāla*.

4 *fumo* traduction étrange; l'arabe porte *sulāla* «quintessence» (Bayḍāwī glose le mot par *julāṣa*).

4 sq. *sanguisugam carunculam*. La juxtaposition de ces deux substantifs montre que Marc a hésité dans le choix des termes pour traduire *ʿalaqa* ou plus exactement qu'il a, selon son habitude plusieurs fois observée dans cette étude (voir ci-après, sur 110 a, 43-110 b, 1), substitué une traduction améliorée à une première version défectueuse; *ʿalaqa* signifie, en effet, également «sang» et «cail- lot de sang», le second sens étant seul valable dans le présent contexte. Il est probable que le manuscrit apographe portait ces deux termes l'un au dessus de l'autre, comme il arrive souvent¹. Les copistes n'ont pas compris qu'il s'agissait d'une correction ou d'une glose, et ont inséré les mots à la suite l'un de l'autre. Notons qu'Euthyme Zigabène, dans la *Panoplia* (P. G., CXXX, 349) interprète le mot

¹ Voir les remarques judicieuses de L. Minio-Paluello, *Les «trois rédactions» de la traduction médiévale gréco-latine du «De Generatione et corruptione» d'Aristote*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 48 (1950), 247 sqq.

(à faux, pour en faire reproche à Mahomet) comme Marc, première manière, et son témoignage, entièrement indépendant, mérite d'être retenu: ἐκ βδέλλης ἀνθρώπου γίνεσθαι λέγει. — La première interprétation figure aussi dans la traduction de Marc (antérieure à sa version de la *ʿAqīda*), sour. XXIII, 12: «Creauimus lutum, deinde sperma posuimus ... deinde conuertimus sperma in sanguisugam, et sanguisugam in carnem».

109 c, 9 *induimus*, correction d'après l'arabe.

10 *ipsum creauimus hominem* traduction assez approximative; ar. *ensuite nous l'avons produit comme une autre créature*.

11 Le mot à mot eût exigé *Deus* après *sit*.

12 *unam* ar. *al-wāḥid* «(par l'acte) premier»; *omnia* du manuscrit est sans doute la «correction» d'un copiste. De fait, le mot à mot est ici un faux sens; l'adjectif signifie en cet endroit «premier», non «unique».

16 *essentia* restitué d'après l'arabe (*wa-yūd*).

17 *exigit* rétabli d'après l'arabe.

21 *et* manque dans l'arabe, mais il faut le restituer d'après le latin (*wa-kull*).

31-32 L'arabe porte une série de noms d'action, employés substantivement: spatialité, altération, contingence, particularisation, advençité et besoin d'un agent; *appropriata* [et] *inuenta* rétabli d'après l'original.

33 *populos instruit Deus* ar. *Allah* ... *avertit qu'ils sont créés*; le traducteur a confondu *jalq*, nom d'action du verbe «créer», avec le même vocable employé substantivement au sens de «créatures, gens».

36-37 [et *ferunt quod*] restitution *ad sensum*; ar. *les nefs qui courent sur la mer avec ce qui est utile aux hommes*.

37-39 *et in pluuiis ... ipsius* ar. *dans l'eau qu'Allah fit descendre du ciel — eau par laquelle il vivifie la terre après qu'elle était morte*; cf. ci-après, note sur 110 a, 39-40.

39 *diuersitate* ar. *dans laquelle il a disséminé*.

41-42 *que flant ... et transeunt* ar. *qui sont astreints à servir entre ciel et terre* (mais noter que *sajara* à la première forme se dit d'un navire qui a le vent favorable).

109 d, 1 *intelligentes mirantur*, traduction libre; ar. *certes il y a des signes pour les gens qui comprennent*.

9 *precisum* ar. *après sa disparition*.

14-15 *Et per hoc igitur scitur* rend *fa'ulima bibādā* (ar., p. 236, lig. 6), début de la conclusion du paragraphe précédent; toute cette conclusion (*qu'Allah est le créateur de toutes choses, selon sa parole divine: «Allah est le créateur de tou-*

tes choses, il a soin de toutes choses» [Cor. XXXIX, 63]) manque dans le latin ainsi que le début du paragraphe suivant (*Du moment qu'on a reconnu qu'Allah*). La phrase *et per hoc . . . omnium* est inintelligible; il y a une lacune après *differentia*, due à ce que le traducteur (ou le manuscrit utilisé par lui) a sauté de *fa'ulima bihādā anna 'llāba jālaṣa* (lig. 6 de l'imprimé) à *fa'idā 'ulima anna 'llāba jālaṣa* (lig. 8).

25 *actiones*. Ergo nouveau bourdon (passage du premier *af'āl ar.*, 232, lig. 11, au deuxième); manquent les mots *et nécessairement nous constatons l'existence des actes*.

26 *inuento*, cf. *Introduction*, p. 107 [9] et *Lexique*, s. v^o — *inconueniens*, ar. *muḥāl*; le mot a un sens très fort en latin patristique; saint Augustin et Boèce l'emploient pour marquer l'absurdité et l'impossibilité logique; Jean Sarrazin s'en sert pour traduire *ἄτοπος*.

30 *creat . . . creatur ar. qui crée . . . qui ne crée pas*.

37 *alterationem* le terme *alteratio* se trouve dans Boèce, in *Porphyr.*; il est assez fréquent dans les traductions de Denys; Jean Sarrazin l'emploie pour traduire *ἐτερολογίᾳ*.

110 a, 3 *contingens* et l'arabe porte encore *quiconque est créé* (plus littéralement *tout ce qui est contingent*); le traducteur a condensé la démonstration, à moins qu'il ne faille restituer [*omne contingens*].

5 *primus* et *nouissimus* ces termes traduisent exactement l'arabe, mais forment en même temps une réminiscence de Apoc. XXII, 13.

12 (*in*)*diffinirent* le verbe est employé ici dans un sens autre, mais également classique, que celui qu'il a à la ligne 3.

17-18 *nec ratione comprehenditur*, ar. *n'offre pas d'analogie avec ce qui est concevable*; à la ligne suivante *comprehendi* traduit encore *yuqās*; si le traducteur a saisi le sens de son texte, il n'est pas parvenu à trouver le mot juste pour le rendre avec une entière précision.

21 *qui est ar. (et) il est*; remplacement de la coordination par la subordination.

24 le latin omet l'eulogie qui accompagne le nom du prophète.

24-25 *Non sufficio . . . temetipsum*, ar. *lā ḥuṣī tanā'an'alayka anta kamā atnayta 'alā nafsika*, ce que M. Massé traduit: «je ne dénombre pas les louanges que j'adresse à toi, comme tu t'es loué toi-même»; cette version ne rend pas *anta* «tu es» qui gouverne la subordonnée introduite par «comme»; Marc a commis la même erreur; de plus, il a rendu inexactement le verbe de la première proposition.

26-28 *Per hoc . . . excelsum*, ar. *et cela pour avertir de rejeter comparaison et modalité et de reconnaître en Celui qui par excellence est indépendant et glorieux*

la majesté et la grandeur. La première proposition du latin est altérée (la traduction exacte dans le langage de Marc serait *negationem similitudinis et qualitatis*) ou un contresens, la seconde, qui supprime *ganī* «indépendant» et *ḥamīd* «glorieux», employés ici comme périphrase du nom de Dieu, peut à la rigueur passer comme version simplifiée. La construction par la proposition infinitive a contraint le traducteur à rendre les substantifs *ḡalāl* «majesté» et *ʿiẓma* «grandeur» par les adjectifs *magnus* et *excelsus*.

28-30 *Hic . . . faciat*. Le sens de cette fin de paragraphe est d'après l'arabe: «c'est là le terme extrême de la connaissance [de Dieu auquel l'homme puisse parvenir]; que Dieu comble de ses bénédictions [le Prophète qui a énoncé cette vérité dans la sentence alléguée]». Marc semble avoir lu ou compris *gāyat maʿrifatib* «le terme extrême de sa connaissance» (du Prophète). — *ut filium faciat* est absurde; il faut lire *et saluum faciat* (*sallama* rendu par *saluo* 110 b, 30, 34; cf. ci-dessus, sur 109 a, 1).

33 *et ipse est qui deficit qualitate* ar. et c'est l'incapacité de qualifier; c'est reprend *limite* (*ḥadd*) de la proposition précédente. Marc semble avoir lu *ʿāyīz*, participe présent, à la place de *ʿāyẓ*, nom d'action employé substantivement, d'où il résulte quelque confusion dans sa version: Ibn Tūmart veut dire que l'incapacité de qualifier Dieu inhérente à l'intelligence humaine pose une limite aux investigations de celle-ci. La version de M. Massé «elle [la raison humaine] est impuissante à atteindre la modalité» rend à peu près le sens, mais non la nuance exacte ni la construction de l'arabe.

35 *incidatur* ce verbe n'est pas dans l'arabe, mais uniquement appelé par le tour que le traducteur a donné à sa phrase.

35-36 *confusionem ueritatis* (et *deffectus* lig. 40) traduction embarrassée de *taʿīl* «négarion radicale des attributs», donc dépouillement de la notion de Dieu (M. Massé écrit «athéisme», ce qui est inexact); voir L. Gardet-M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, pp. 57 sq.

39-40 *quia . . . deffectum* traduction très approximative. Marc n'a pas voulu calquer ici la construction de l'arabe dont le mot à mot strict serait à cause de ce à quoi conduit [la qualification] en fait de corporification et de dépouillement; le traducteur a pris *limā* pour *lammā*, rapporté *ilayhi* à Dieu, alors que l'afixe y est neutre, et négligé la construction partitive (*mā . . . min*), cf. 109 a, 37-38 *in pluuiis que de celo descendunt*: 233, 19 *mā anzala 'llāb min as-samā' min al-mā'* (litt. «ce que Dieu a fait descendre du ciel en fait d'eau»); par contre, il reproduit cette construction en 100 b, 12-13, 20-21, 29-30 *imitantur de ipso quod est similitudinarium* = *yattaḥi'ūna mā tašābaba minhu*, et en bien d'autres endroits.

40-41 [et omne ... inconueniens] restitution d'après l'arabe; cf. ci-dessus, note sur 110 a, 3.

41-42 *quoniam ... operationes* ar. étant donné le témoignage des œuvres (Mas-sé faits, traduction moins exacte). Le traducteur a rendu par une subordonnée le complément de cause exprimé en arabe par préposition + nom. En fin de phrase est omise la relative *infarada bil-iqtidār* «qui seul est puissant».

43-110 b, 1 *ex similitudinariis ... qualitatem* ar. les versets ambigus qui suggèrent la similitude et la modalité. Le néologisme *simiutuinarius* essaie de rendre «étymologiquement» *mutašābihāt* (cf. sur ce terme Gardet-Anawati, *op. laud.*, passages marqués à l'index s. v^o), dérivé de la racine ŠBH qui connote la similitude. En fait cependant cette traduction est un faux sens. Marc croyait sans doute que les passages coraniques en question étaient désignés comme *mutašābihāt* parce que suggérant le *tašbih* (similitude), interprétation inexacte que le contexte favorise néanmoins en apparence. — *Opinati subrep[s]erunt* est bizarre. On dirait qu'il y a ici double traduction. *Opinati* rendrait le groupe consonantique *twbm*, lu *tawabbama* (3 p. m. sg. de l'accompli de la V^e forme), vocalisation inadmissible dans ce contexte; *subrep[s]erunt* signifie sans doute «insinuent», ce qui rend fort bien *tūbimu*, vocalisation correcte de *twbm* (3^e p. f. sg. de l'inaccompli de la IV^e forme). A propos de cette juxtaposition de deux versions, il faut se souvenir que nous avons quelque chose de tout à fait semblable dans la traduction de la *Fātiḥa* par Marc, publiée par M.-T. d'Alverny, *Arch. d'Hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1947-1948, p. 116: à deux reprises, deux traductions différentes du même mot (mais là offertes au choix), la première étant dans les deux cas (tout comme ici) fausse. Cf. aussi *supra* 109 c, 4; *infra*, 110 d, 16-19 (112 c. 26-27); 111 a, 43-44; 111 d, 24; 112 d, 26.

110 b, 2-3 *quod dicitur ... trono* ar. comme le verset de l'«installation» (*āyat al-kursī*, Coran XX, 5[4]) le texte arabe n'allègue pas le verset dans sa teneur, mais le traducteur (il est aussi, ne l'oublions pas, celui du Coran) complète pertinemment l'allusion.

4-7 *que similitudinaria ... qualitatatis*. La ponctuation appliquée dans le texte (virgule entre *inducta* et *cum*) permet de conserver à la phrase latine le même sens que celle de la phrase arabe: les passages ambigus dans la Loi, il faut les croire comme ils se présentent, mais en rejetant comparaison et modalité. (Autrement dit, admettons *ex fide* le sens littéral de tout texte coranique, mais nions en même temps qu'ils justifient l'attribution d'une qualité ou d'une modalité à Dieu). Mais comme Marc n'a pas discerné le sens authentique de *mutašābihāt*, il a, plus probablement, voulu dire: «les passages qui, dans la Loi, suggèrent la similitude, il

faut croire qu'ils sont présentés ainsi avec la négation de la similitude et de la modalité»; l'obscurité de cette phrase s'explique si l'on songe qu'elle est la conséquence de l'erreur initiale portant sur la signification véritable de *mutašābihāt*.

9 *qui scrupulum habet*. L'emploi de *scrupulus* est assez remarquable. Marc a forcé le sens figuré de ce terme «vétille, subtilité» dans le sens de «déviation, erreur pernicieuse».

13-14 *affectantes* [.] *expositionem*; il manque ici (et lig. 42) par bourdon (*iẖtiga'^{an}.iẖtiga'^{an}*) un membre de phrase: *par désir de désordre et par désir*.

17-19 *omnes . . . processimus ar. et tout de ce livre vient de notre Seigneur*; le contresens est dû peut-être à ce que le traducteur a lu deux fois le groupe MN, le prenant d'abord au sens de *qui* (*man*), puis au sens de *a* (*min*).

21-22 *affectantes implicitatem et expositionem eius*; le traducteur semble reproduire ici (contrairement à lig. 13-14 et 42) les deux compléments d'objet de la phrase coranique (en n'exprimant pourtant *iẖtiga'^{an}* qu'une seule fois). *Implicitatem* (qui rend le mot arabe *fitna* «trouble, désordre») est difficile; c'est soit un néologisme de Marc, forgé sur *implico*, *implicitus*, qui signifie bien «désordonné confus», ou une simple bévue du scribe pour *implicationem* qui a le même sens et qui est fréquemment usité dans la langue philosophique de l'époque. On emploie notamment l'expression *implicatio graeca* pour désigner les difficultés de la pensée grecque.

27 *Propheta Dei*, Marc a lu *rasūlu'llāh*, au cas sujet; M. Massé lit *rasūla*, au cas direct, et rattache *wahaddara* à *fa'a'nā 'a laykim* dont le sujet est Dieu «aussi les en loue-t-il et met-il l'Envoyé de Dieu en garde . . .»). Cette fois-ci, la version de Marc mérite nos préférences. La mise en garde est contenue non dans le vs. du Coran qui précède mais dans le *ḻadit* qui suit. Du reste si «l'Envoyé» était complément d'un verbe dont le sujet est «Allah», l'auteur aurait écrit *rasūlabu*. Quoi qu'il en soit, la question ne peut être ici tranchée par le manuscrit de l'original où le *lām* de *rasūl* est dépourvu de voyelle.

29 *in[n]uit eos crimen ar. a mis en garde contre ceux qui*.

34-35 *auctoritate ar. verset* (du Coran).

37 *auctoritates prudenter introducte ar. āyāt muḥkamāt* «versets clairs», littéralement «fixés» (Cf. Gardet-Anawati, index, s. v^o). Le traducteur a essayé de deviner le sens du mot d'après l'étymologie (la racine ḤKM connotant la sagesse) et a commis un faux sens. Il est clair qu'il n'avait pas une notion précise du sens technique du terme qui forme couple avec *mutašābihāt* rendu également par conjecture étymologique (*supra*, 110 a, 43).

110 c, 9 *Caue* l'arabe porte le pluriel.

9-19 Passage, pour une fois, plus difficile en arabe qu'en latin, Marc a rendu ici d'une façon remarquable l'original que M. Massé ne nous semble pas avoir exactement interprété. A notre avis, tout le développement sur les *mutašābihāt* (depuis *lā yattabi*^c, 233, 17) est en quelque sorte une parenthèse. Le traducteur latin a très bien senti que l'original voulait motiver l'injonction de croire les versets équivoques tels quels, mais sans comparaison ni modalité. «En effet (*enim* n'est pas dans l'arabe, mais le latin, comme d'ailleurs le français, ne peut en pareil cas se passer d'une particule explicative) nul être ne se forme (n'est conçu, représenté) dans l'esprit à moins d'être déterminé par les dix termes suivants ...». Pour notre logique, le raisonnement devrait se poursuivre ainsi: «or ce qui est déterminé par ces termes est créé, il a donc besoin d'un créateur; on ne peut dès lors les appliquer à Dieu, qui Lui, est indépendant». Ibn Tūmart conduit son raisonnement d'une manière un peu différente. «Seul peut être formé le concept d'un être qui est limité par les dix termes. Du moment que ce qui est limité par eux est nécessairement contingent et a besoin du Créateur — l'Indépendant [par excellence] — [on ne doit lui appliquer aucune des dites limites]». La traduction de M. Massé, embarrassée au début (p. 111, avant dernier alinéa): «Que rien ne se forme dans l'esprit» (comme si les opérations mentales pouvaient être réglementées !) est expressément contredite par la vocalisation du manuscrit qui porte bel et bien *yutašawwaru*, à l'indicatif. D'autre part le texte arabe porte *man* qu'on ne peut pas traduire par «rien» (Marc écrit avec raison *ille qui*). A la fin (*créateur qui est*, etc.), la traduction est syntaxiquement impossible parce qu'elle construit la dernière proposition comme apposition de la précédente, auquel cas elle ne pourrait pas être introduite par le *wāw al-ḥāl* «alors que». — A la ligne 10 *cuspiam*, forme archaïque pour *uspiam* est employé de travers par Marc (il a dû le prendre comme équivalent de *quispiam*) qui se pique parfois de beau langage comme beaucoup de ses confrères du XII^e siècle; pour l'exactitude de sa version ce vocable aurait aussi bien pu manquer.

21 *non habet secum* correction d'après l'arabe *personne ne lui est associé*.

23 *in regno suo* l'arabe ne répète pas ce complément.

26-27 *quod ... diuisa ar.* car il est nécessaire que l'autre être indépendant existe séparément (être addition explicative du traducteur). Marc n'a pas lu ou traduit *al-mustaḡill* («indépendant»), ce qui l'a amené à modifier radicalement la construction de la phrase qui signifie dans sa version *parce qu'il est nécessaire que son être (celui du Créateur!) apparaisse distinct de l'autre*.

29 *si reciperet ar.* s'il était qualifié.

40-41 *unitate* correction probable pour *ueritate ar.* Lors donc qu'on a recon-

nu qu'Allah est seul à être unique (mot à mot: *qu'a été reconnue sa singularité par son unicité*).

41-43 *secundum ... immensus ar. en raison de ce qu'il possède nécessairement de puissance et de majesté*, Marc a serré ici de près la construction partitive de l'arabe, mais en rendant le complément du verbe par une construction relative d'où substitution de deux adjectifs aux deux substantifs de l'original.

44 *deffectus ... cadere* l'infinitif est ajouté en raison des exigences de la construction latine.

110 d, 1 *fortis ar. vivant*.

2 après *audiens* manque *uidens*.

7 *pigrum ar. impuissant*; le sens donné par Marc à *āgiz* est celui que ce mot a aujourd'hui en arabe vulgaire d'Occident et qu'il avait sans doute déjà en andalou.

9-14 *Testamur ... gloriosus*. Cette phrase a été mal comprise par le vieux traducteur latin (M. Massé ne l'a pas rendue non plus tout à fait exactement). Le verbe est *šahida*, *lil-ganiyyi lḥamīd* est complément d'attribution, *al-ʿālam* sujet, *bimā fībi* complément de moyen; *bi-annabu* est complément direct de *šahida* (ici se sont trompés les deux traducteurs): «L'univers entier, en raison de ce qu'il comporte de particularisation [etc] atteste que Lui [Dieu] indépendant et glorieux peut ce qui lui plaît». Marc n'a point saisi la construction de cette phrase et a dû faire violence à son texte pour en tirer un sens, d'où traduction arbitraire du verbe à la troisième personne singulier par la première personne du pluriel et lecture *ʿālim* (*sapiens*) pour *ʿālam* qui signifie «univers». Dans les deux traductions c'est la divinité qui reçoit les qualifications que toute la doctrine du Mahdī des Almohades s'acharne à nier d'elle. De plus, Marc traduit comme proposition indépendante (*ipse ... gloriosus*) les verbes *tabāraḥa wa-taʿālā* qui forment en réalité une incidente, formule d'éloge accompagnant la mention explicite ou implicite (comme ici «que Lui») du nom de Dieu. La série des modalités se manifestant dans l'univers en raison de son caractère créé se déroule dans le latin dans un ordre différent de celui de l'arabe (particularisation, figuration, conformité, opposition, prédestination [plus exactement «détermination par la mesure»], direction [c'est-à-dire «organisation réfléchie»], affermissement [plutôt «facture solide»], perfection [c'est-à-dire «exécution impeccable»]); la cinquième et la sixième de l'original y sont énoncées avant la troisième.

16-19 *in quem ... dormitio ar. ni assoupissement ni sommeil n'ont prise sur lui; neque ipsum occupat dormitio* est visiblement une seconde traduction améliorée quant au choix du verbe du membre de phrase précédent (*ajaḍa* en arabe

signifie aussi bien «prendre» [un objet qu'on vous tend] que «saisir» [de sa propre initiative]); la version la meilleure de l'expression arabe se trouve dans le passage parallèle 112 c, 26-27: *non subripit eum sompnolentia neque sompnus*.

20 *testimonium* traduction littérale et malheureuse de *šabāda* qui signifie ici, en réalité, *uisibilia*.

21 *in celo* il manque ici le début de la citation suivante «il sait ce qui existe sur la terre et dans la mer».

22 *formice* on traduit d'ordinaire le mot *darra* par «atome» (plutôt «minuscule grain de poussière») mais il a aussi le sens que lui attribue Marc (cf. par exemple Bayḏāwī sur la première attestation du mot dans le Coran IV, 40 [44]: *an-namla aṣ-ṣagīra wayuqāl liḵull ḡyuz' min aḡzā' al-babā'*).

25-26 *coambit*. L'abréviation n'est pas claire; peut-être Marc avait-il écrit *circumambit*, qui est plus correct. Mais *coambit* se trouve dans la traduction de Denys par Jean Sarrazin.

27-28 *Numquid* ... *creauit*. Le traducteur a ajouté *omnia*, qui est seulement le complément du verbe, non l'antécédent du relatif (ar. *celui qui crée, ne saurait-il pas?*); cette addition précise utilement la traduction, mais la tournure latine ne laisse pas d'être gauche.

36 *destruerentur scita* ar. *ce qui est universellement admis* (*ma'lūmāt* «les choses sues») *serait aboli*. *Scitum*, au sens propre, signifie un décret, puis par dérivation, un dogme. Marc a forcé encore le sens du terme, pour calquer par un part. pf. pl. n. une forme arabe grammaticalement équivalente, mais de signification sensiblement différente.

40-42 *que accidunt* ... *numerorum* ar. *tous les êtres contingents selon ce qu'ils sont réellement par leurs qualités, les détails de leurs genres, l'ordre de leurs moments et la limite de leurs nombres* (trad. Massé modifiée).

43 *Priusquam fuissent* ar. *avant que leurs essences concrètes individuelles* (Massé «leur être», interprétation inexacte) *n'existassent*. Le traducteur latin et M. Massé commencent une nouvelle phrase par ce complément de temps qu'ils construisent avec le verbe qui suit. Le syntaxe arabe, le rythme et les assonances de la phrase, ainsi que la doctrine, recommandent cependant de laisser le complément circonstanciel à la fin de la phrase précédente. Le sens est: Dieu connaît toutes les modalités futures de tous les êtres contingents avant la venue à l'existence de leurs essences concrètes individuelles.

111 a, 18 *ostensore* ar. *ṣabīr* «auxiliaire»; nouvel exemple de faux sens par traduction étymologique (ZHR «apparaître»).

19-20 *non* ... *antiqu[u]m*, tournure singulière mais qui calque exactement

l'arabe de *quelque chose qui existait éternellement avec lui*, sauf que Marc semble avoir pris *qadīman*, au cas direct en emploi adverbial, comme complément d'objet.

27 *Precepit* ar. *son arrêt*. Marc a lu *amarabu* (verbe) au lieu de *amrubu* (nom).

33 et *prouidet ipsum* fausse lecture *waqadarabu* pour *waqadaruhu* «son arrêt» (c'est-à dire l'arrêt de sa prescience). Le contresens, assez surprenant puisque Marc a bien reconnu à plusieurs autres endroits le couple de mots *qadā' waqadar*, a dû être favorisé par la traduction de *sabaqa bihi*, verbe construit avec le régime indirect, par *anticipō*, verbe transitif.

111 a, 34 *Vestigia*, traduction littérale de *ātār* «traces»; dans ce contexte, il s'agit des *œuvres* que, suivant l'arrêt prédéterminant de Dieu, chaque homme laisse après lui. La traduction de M. Massé («les monuments inscrits») veut sans doute exprimer cette idée, mais le terme choisi peut suggérer une interprétation inexacte.

35-36 *anime inuente* ar. *les souffles vitaux dénombrés*; Marc semble avoir confondu *nafas* pl. *anfās* «souffle» avec *nafs* pl. *nufūs* «âme». — *inuenio* traduit ailleurs la racine WYD, et on ne voit guère la raison de son emploi ici; le traducteur aurait-il lu dans son manuscrit MWYWDH à la place de M'DWDH? Les graphies arabes sont assez voisines pour qu'une altération du texte ou une erreur de lecture ait pu se produire.

37 *Nemo* ar. *rien*.

43-44 *prestitum ... uel ... predestinatum*, double traduction de *quddira* «a été assigné».

111 b, 2-3 *preparatus est ... prestitus est* le verbe arabe (le même dans les deux propositions subséquentes, que Marc rend par deux mots différents, pour éviter la répétition) est au futur: *recevra facilité*.

8 *Nemo* cf. supra 111 a; 37.

9 *diuine* addition explicative.

10 *formica* cf. supra 110 d, 22.

13 *occulta* l'arabe a encore *et ce qui est manifeste*.

17 *quos uult* addition explicative (*yabdi man yašā'u* tournure coranique courante).

19 *rex* Marc a lu *malik* à la place de *mālik* («possesseur»).

19-20 *Non ... odiosus* ar. *on ne taxe de tyrannie et d'oppression* (Massé *hostilité*, par confusion de *ʿudwān* et de *ʿadāwa*; *odiosus* du latin repose sur la même méprise, favorisée peut-être chez Marc par la vague similitude phonétique entre *ʿudwān-odiosus*).

21-22 *nisi ... iudicatur* ar. *que celui qui est frappe* (mot à mot *sur qui [est]*) *d'une intention et d'un arrêt*).

23 *reuertitis ipsum*, voir la note sur le texte.

24 *alienum* addition explicative.

31 *regno* . . . *potestate* l'arabe a deux fois le même mot (*mulk*).

39 *proueniens* addition explicative.

44 *gloriosi* l'arabe cite ici Cor. VII, 179: «les plus beaux noms lui appartiennent»; ce texte est traduit 111 c, 10 lorsqu'il se présente pour la deuxième fois.

111 c, 2-3 *qui* . . . *alius* le traducteur a bloqué à tort deux propositions distinctes: *Celui qui sait toutes choses; [il est] Allah hors qui il n'est pas de divinité*.

4 *saluator* ar. [*le Dieu de*] *paix*; il est difficile à dire si Marc a traduit *ad sensum* ou s'il a lu *as-sallām*, mot d'ailleurs inexistant, mais qu'il a pu forger sur le verbe *sallama*, traduit par *saluo* en 109 a, 1.

4 *tremendus* (lecture incertaine) «redoutable». Le choix de ce mot, si ce n'est pas une erreur du scribe, peut s'expliquer par une réminiscence liturgique. L'arabe porte *al-muhaymin*, épithète dont l'explication traditionnelle (voir, par exemple, Bayḡawī sur Coran LIX, 23 d'où toute cette série de noms d'Allah est tirée) est «le surveillant, le gardien» (*ar-raḡib*, *al-ḥāfiḡ*; Massé «protecteur»). Sur l'origine et le véritable sens du mot (probablement ignoré par Muhammad) voir Nöldeke, *Neue Beiträge*, p. 27. Il est très difficile de déterminer ce qui a suggéré le choix du mot employé par Marc. Serait-ce que connaissant l'explication traditionnelle, il a pensé à *raḡib* le «guetteur», bien connu dans la poésie arabe, ennemi redoutable des amoureux séparés. Cette conjecture a très peu pour elle. Conjecture pour conjecture, nous aimerions encore mieux supposer que la leçon originelle était *credendus*, par combinaison de *muhayman*, avec la racine 'MN «croire» d'où dérive aussi *mu'min* (*fidelis*) qui précède dans le texte; rien d'étonnant qu'on ait par la suite remplacé cette épithète peu claire par *timendus* ou *tremendus* qui a pu sembler convenir davantage au contexte. Mais nous nous garderons bien de trancher . . .

6 *excelsus* après cette épithète manque la traduction de 'aḡīm «l'Auguste».

8 *inenarrabilis* traduction singulière de *jabīr* «instruit»; en 110 d, 29 ce mot a été rendu par *prouisor*.

9 *gloriosus* manque ensuite la traduction de *al-muṣawwir* «le Façonneur».

10 *attributa* addition explicative.

13-15 *Et nomina* . . . *eius* ar. *Et les noms du Créateur, los à Lui, sont subordonnés à son autorisation*; la version latine présente plusieurs singularités: a) la place insolite de *Creatoris*; b) le choix de ce mot pour traduire *bārī'*, alors que ce vocable arabe, encore qu'il signifie exactement «créateur», est rendu partout ailleurs au moyen d'autres termes, comme *Deus* ou *Gloriosus*, voir le *Lexique* arabe-

latin s. v^o; c) si *illicita* est acceptable comme traduction *ad sensum*, il est incompatible avec *iuxta*, à moins de donner ici à cette préposition le sens opposé à sa signification constante. Avec *illicita* la traduction attendue serait à peu près *et nomina gloriosa Creatoris sunt illicita [nisi] iuxta uoluntatem eius*; nous n'oserions cependant proposer une émendation aussi radicale du texte du manuscrit.

16 *scriptum* addition explicative, à moins que ce ne soit une altération de *ipsum*, qui correspondrait à *nafsabu*, faisant fonction de réfléchi et rendu fréquemment par *ipse* dans ce texte.

18-20 *non licet ... imponere* ar. *L'analogie, l'étymologie et la convention sont illicites au sujet de ses noms*. La traduction de Marc est plutôt gauche, mais juste dans l'ensemble, sauf pour le premier terme; pour la racine QYS, cependant bien rendue lig. 25-26, notre traducteur n'a pas su trouver ici et à la ligne 23 une version adéquate; *in eos diriuare*, qui rend bien *iṣṭiqāq*, est une tournure hardie qui semble être forgée par le traducteur (le verbe lui-même s'emploie déjà chez Quintilien au sens de «dériver»). A la place de *uobis*, il faut peut-être lire *hominis*, d'après lig. 30, paraphrase du même terme arabe *iṣṭilāḥ* «convention».

27-28 *Robertus Girardus* ar. *Zayd 'Amr* noms habituellement employés à titre d'exemples. Cf. Gautier de Chatillon, ap. K. Strecker, *Moralisch-satirische Gedichte Walters von Chatillon*, poème 15, Heidelberg 1929, pp. 133 sq.: *Praeterea partis aduersariae defensores tantae dubietatis discussioni non sufficiunt. Cum enim in conflictu tam arduae disputationis Girardus non giret ardua, partemque suam Robertus non roboret significatis nominum abutentes per antifrasin uocabula sortiuntur.* — *homo* addition explicative.

30-32 *uero ... creatura* ar. *mais il n'appartient pas à l'homme d'exercer pouvoir sur* (littéralement *agir arbitrairement envers*) *son créateur*; la correction *imponere*, pour l'incompréhensible *ipso uero* est suggérée par le contexte; de toute façon, la traduction est approximative.

32-36 *ut appellet ... qualitate* la traduction latine est confuse et le texte altéré (cf. les notes *ad loc.*); ar. (suite du texte cité dans la note précédente) *et, par suite, de lui donner un nom qu'il ne s'est pas donné à lui-même dans son Livre; ce que le Créateur a écarté (c'est-à-dire nié) de sa personne dans son Livre, l'homme l'écarte de Lui, et ce qu'il a affirmé de lui-même, l'homme l'affirme de lui; et cela sans changement ni comparaison ni modalité* (depuis *l'homme*, nous interprétons le texte autrement que M. Massé; comme le montre *yusammīhi*, 237, 19, joint sans conjonction aucune à ce qui précède, le sujet des deux propositions principales antécédentes est également *l'homme*). Le texte latin, tel du moins que nous le lisons, a supprimé les deux fois *dans son Livre*; chose plus grave, il a également omis

les deux propositions *l'homme écarte de lui ... l'homme affirme de lui*; *uariatione* pour *narratione* est une correction imposée par ar. *tabdīl*.

37 *homo* addition explicative.

39 *Gloriosus* Marc s'est contenté de rendre par un seul terme la double eulogie *tabāraḡa wata'ālā* «Il est béni et exalté».

42 *confunde[n]tur* ar. *ils seront rétribués*; la traduction latine repose sur une erreur de lecture, déplacement d'un point diacritique *sayujzawna* au lieu de *sayuḡzawna*.

111 d, 2 *circumscripta* ar. *sans* (comparaison *nī* modalité); la traduction est bonne: «éliminées la comparaison et la modalité».

4-6 *ut negetur ... diuisio* ar. *et cela au sens de limitation, d'englobement, de jonction et de disjonction*. Marc a dû lire au lieu de *an-nihāya wal-iḡāṭa* quelque chose comme *naby* (ou moins probablement *nafy*) *al-iḡāṭa*; il n'ignore point en effet le sens de *nihāya* qu'il a déjà plusieurs fois traduit correctement par *finis* (109 d, 36; 110 a, 7; 110 d, 42); puis il a pris *iḡāṭa* employé ici au sens spatial (le regard ne saurait embrasser *Allāb* incorporel), au sens intellectuel (*aḡāṭa* *ʿilmān* «embrasser par la science»); il a dû ajouter ensuite le verbe *remouetur*, afin de rétablir la construction compromise par son erreur initiale.

9 *est* est de trop; le verbe de la phrase est *oportet* (*ut remoucantur*).

17 *cum socium* correction imposée par la construction et l'original.

24 *quem ... omnia* seconde version, en meilleur latin, de la phrase coranique rendue littéralement par *quem oculi ... oculos* dans les deux lignes précédentes.

26 *epistole* ar. *risāla* «mission»; le traducteur a mal choisi entre deux significations théoriquement possibles du terme, alors qu'il le rendra correctement par *legatio* en 112 a, 37.

31 *uerbi causa* ar. *bayān ḡāliḡa* «voici l'explication de [l'assertion qui précède]» (et non comme traduit M. Massé *la preuve en est que*; il s'agit d'expliciter une assertion concise, non de la prouver).

39 *incolumis* addition explicative.

40 *miracula* l'arabe répète ici l'expression traduite deux lignes plus haut par *argumentum ueritatis*.

40-43 *aut ... doctrina* ar. *ou bien, s'il présente des actes auxquels on parvient par des artifices ou par l'instruction* (il faut traduire *on* non *il* [Massé], cf. p. 238, 16 *kull mā*, donc il faut lire dans les deux cas *yutawaṣṣalu* au passif; le manuscrit ne porte pas de voyelle à la première syllabe); *ex arte mechanica* addition explicative ou plutôt tentative de rendre dans sa plénitude le mot de l'original

(*ḥiyal*, qui connote effectivement l'ingéniosité technique et les artifices qui en sont le fruit).

112 a, 1 *artes* manque ensuite et s'il prétend que ce sont là miracles à lui attribuer, sa prétention est vaine.

4-7 *utpote qui* ... *mare scindit* l'arabe a ici une série de noms d'action mis en rapport d'annexion avec l'objet sur lequel s'exerce le miracle: *scission de la mer*, etc.

8-9 *miraculum* ... *egisse* cette proposition principale et la relative gouvernant une proposition infinitive qui en dépend ne rendent pas exactement la construction de la phrase arabe où *mu'ḡizatan* (*miraculum*) est régi par le verbe *ya'ti bi* (cas direct «spécificatif» *lit-tamyiz*; M. Massé traduit excellemment: «S'il présente des actions extraordinaires ... comme des miracles»); à ce verbe est coordonné *ṭabuta ṣidqubu* «sa véracité est établie». Marc a visé à une syntaxe plus serrée, mais ce faisant il a mal articulé sa phrase; l'antécédent *illius auctoris* ne figure naturellement pas dans l'arabe; la proposition infinitive est également injustifiée: le mot à mot exact serait *constat illius ueritas*.

11-16 *et ostendit* ... *manifesta* phrase confuse; ar. (*parce que le Créateur, los à Lui, est seul à produire*) et à manifester ces actes, conformément à ce que prétend son envoyé; (et) la conformité du miracle avec la prétention émise se trouve perçue par les sens; or il n'y a pas moyen de rejeter ce que perçoivent les sens; et d'annuler les choses connues. La version latine exige une analyse détaillée dont on excusera le caractère fatalement pédantesque. Le contresens initial de Marc a été de séparer *wa-iḡbārihā* (et à manifester) du nom d'action précédent (à produire) auquel il est coordonné; le traducteur l'a pris comme s'il y avait *wa-aḡbara* (et ostendit), ce qui l'a conduit à ajouter *mirabiliter* et à ne pas tenir compte du *wāw* en tête de *wal-muwāfaqa* (et la conformité); l'articulation logique du développement s'est trouvée ainsi brisée. Par suite de ce second contresens, il a dû remanier à sa façon les mots de l'original conformément ... *par les sens*; *miraculum* ... *actoris* (ce dernier mot est une addition explicative) correspond à *al-muwāfaqa bayna'l-mu'ḡiza wad-da'wā* «conformité du miracle avec la prétention émise»; *iuxta quod prius promiserat* rend 'alā *wiṭq da'wāhu* [cf. 111 d, 30, ar. 238, 10] «conformément à ce que prétend son envoyé»; *maḡsūsa* «perçue par les sens» est attribut de *al-muwāfaqa* «la conformité»; dans le latin il est rendu par *sensibiliter*, adverbe se rapportant à *concordat*, ce qui fait une construction très gauche, mais ne trahit pas tout à fait l'original sans la connaissance duquel elle serait à peine intelligible. La dernière partie de la phrase (*nec aliquo modo*, etc.) est altérée, mais à condition de lire *destruimus* (cf. 110 d, 37 *destruerentur scita* = ar. 235, 15 *baṭulat al-ma' lū-*

māt) à la place de *destinauimus* (qui a dû pénétrer dans le *texte* sous l'influence de *destinauit*, lig. 18), on peut sinon accepter la version, du moins en comprendre la genèse. En effet, Marc a remplacé par une tournure fort usuelle en latin (proposition participe + proposition principale) la construction arabe (mot à mot *et il n'y a pas de voie vers repousser les [choses] sensibles et annuler les [choses] connues*). Mais en transformant ainsi la structure de la phrase arabe, il a abouti à une version peu exacte qui peut tout au plus signifier «et en repoussant les choses sensibles, nous n'annulons pas en quelque manière les choses manifestes», autrement dit «et comme nous ne repoussons pas les choses sensibles, nous n'annulons pas les choses manifestes».

20 *quoque* addition dont on voit mal la raison.

21-22 *in miraculum ut crederent in eum*, traduction approximative, ar. *comme signe de sa véracité*.

24 après *nostrum* manquent les mots *produisez une sura semblable*.

26-27 *nec ... introducere* traduction abrégée (ar. à *produire quelque chose de semblable à ce que produisit le Prophète*), qui rend le *texte* d'autant plus obscur que *tale quid* se rapporte précisément au membre de phrase dont l'omission a été signalée dans la note précédente.

27-28 *constat ... ueraciter* fausse coupe: ar. *il a été reconnu nécessairement qu'il était sincère*: «Allah l'envoya ...».

30-31 *adorare Deum* ar. *invitant à reconnaître Allah* (mot à mot *appelant à Allah*); le traducteur a pris à tort *da'ā* au sens d'invoquer, qu'il a effectivement en 239, 19, 20 (lat. 111 c, 38-40), mais construit avec le régime direct, non, comme ici, avec *ilā*.

35 *clementiam* l'arabe a encore *et de sagesse*.

37-38 *et meruit ... fidem* contresens; Marc a cru que le sujet des trois verbes était Dieu, et il a lu *balaga* à la première forme; le sujet est «le Prophète» et il faut lire *ballaga*: *le Prophète fit parvenir le message divin, exposa la loi et s'acquitta de sa mission* (mot à mot *remit l'objet confié*, c'est-à-dire la révélation dont il était porteur); la fausse interprétation du passage a contraint le traducteur d'ajouter *ei* qui n'est à sa place que dans la phrase suivante où le sujet est effectivement Dieu.

39 *dedit ei* addition explicative.

41 *eum* l'arabe a encore ici *ainsi que sa famille*.

42-43 *quia ... habitos* ar. *al-muhāyirīn* («ses compagnons» émigrés) (qui ont suivi le Prophète à Médine); le traducteur a lu *al-muhāyārīn*, qu'il a interprété «parce qu'ils ont été en aversion à cause du Prophète».

112 b, 1 *diem legis* ar. *jour du jugement*; le traducteur a encore choisi entre deux possibles le sens qui ne convient pas dans le contexte; dans sa traduction du Coran, il laisse le choix entre les deux (*diem legis uel iudicii*); cf. *Archives*, loc. cit., p. 116. Après ces mots, l'arabe ajoute encore: *Louange à Allah, Seigneur des mondes*.

2 *uinculum* traduction étymologique de 'aqīda, «profession de foi» *auxilio* l'arabe a encore *et que Dieu bénisse Muḥammad, son prophète et son serviteur*.

MURŠIDA I

Le traducteur omet le *bismillāh* initial.

112 b, 5 *solus* addition explicative. — *approbavit* Marc emploie *approbare* dans le sens, du reste classique, de «prouver, démontrer».

6-8 *et quem . . . absolute* la construction de cette phrase n'a pas été exactement saisie par le traducteur; voici le mot à mot: les choses créées témoignent qu'à Lui (*šahīdat . . . bi'annabu*), *Glorieux et Exalté* (incidente hors construction), *appartient nécessairement l'existence (de façon) absolue*. La version de M. Massé (qui supprime l'incidente) n'est pas tout à fait satisfaisante: . . . *et qu'attestent les choses créées, étant donné [bi-annabu.] que l'existence est absolument nécessaire à Allah*. A un lecteur peu averti cette traduction peut suggérer le contraire de ce que l'auteur a voulu exprimer puisque *nécessaire* à connote dans le langage commun une carence, alors que c'est la plénitude de l'être qui est attribuée ici à Dieu.

8-9 *astriatus . . . appropriatus* ar. *restriction . . . particularisation; inuenitur*, cf. Introduction, p. 107 [9].

13-16 Le texte du manuscrit, défiguré par un bourdon et la chute de *non* entre les lignes 14 et 15, est facile à restituer d'après l'original et le sens. — *ubitati* mot forgé sur la type de *qualitas* et *quantitas* pour exprimer la catégorie *ubi*; cf. le terme *anitas* inventé, semble-t-il, par les traducteurs d'Avicenne pour rendre l'arabe *anniyya*. Les néologismes en *tas*, par exemple *identitas*, sont assez fréquents dans le vocabulaire philosophique de la période post-classique.

21 *alteratio* néologisme de Boèce; cf. note précédente.

23 *segnities* ar. *impuissance*; cf. ci-dessus 110 d, 7.

26-27 *regnum habens sempiternum* ar. (à lui) *la souveraineté et le pouvoir, la vie et la durée*.

32 *mare* ar. *vide* (à rectifier ici la traduction de M. Massé: *jalā'* et *mala'* ne

désignent pas le monde inhabité et habité, mais le «vide» et le «plein»; ce sont des termes d'école des atomistes aš'arites).

34 *solacium* traduit bien *anīs* «compagnon dans la solitude»; cf. l'expression *mā bid-dār anīs* «il n'y a dans la maison personne dont la compagnie puisse être un soulagement», qui finit par signifier «il n'y a personne» (cf. Lane I, 115); ce rapprochement justifie l'emploi plutôt inattendu du mot dans ce contexte où il apparaît surtout parce que l'auteur avait besoin d'un vocable rimant avec *ḥasīs* et *ḥamīs*. M. Massé traduit par «réalité», songeant peut-être à *aysa*, ce qui nous semble inacceptable.

34-35 *neque secum habet* n'est pas dans l'arabe; le traducteur a changé de construction pour atténuer la monotonie d'une trop longue série de termes juxtaposés.

35 *silentium* traduction inexacte; le mot arabe *ḥamīs* signifie «bruit léger, notamment celui du pas des chameaux» (Massé: *murmure*).

35-37 *sed ... deitate* la traduction, exacte en gros, s'écarte cependant de la construction de la phrase arabe: *il n'y a que l'Unique, l'Irrésistible qui* [subordonnée relative sans conjonction] *est de toute éternité le seul à posséder*, etc.

112 c, 4-6 *preceptor ... increpatur* modification malencontreuse de la construction de l'original *au-dessus de lui nul ne le commande par force, nul ne l'arrête en le réprimant* (mot à mot *nul commandant contraignant et nul empêchant repoussant*); *semper* addition explicative.

8 *gratia et munificentia* l'arabe n'a qu'un seul mot *faḍl* «grâce» traduit par *munificentia* dans le passage parallèle 111 b, 39, et par *gratia* dans 112 d, 2; nous avons donc, une fois de plus, un doublet marquant l'indécision du traducteur.

MURŠIDA I

Le texte traduit par Marc concorde avec celui du *Livre de Mohammed Ibn Toumert*, non avec la rédaction un peu plus longue, éditée par Goldziher, ZDMG XLIV, pp. 168-170. L'ordre des phrases est toutefois un peu différent: ar. 241, 10-13 [*bi-'idnib*], 17-242, 8 [*yus'alūna*], 241, 13 [*mawjūd*]-15 [*ba'd*], 242, 8 [*lā yuqāl*]-11 [*'aqī*], 241, 16-17 [*la talḥaḡub al-awḥām wal-afkār*], 241, 17 [*laysa ... al-bašīr*] = 242, 12. Cette rédaction est peut-être moins confuse que l'imprimé.

112 a, 12-16 *Vinculum ... scire* l'arabe commence ici (traduction mot à mot; M. Massé donne un tour plus élégant à sa version): *Sache-qu'Allah nous guide avec toi — que tout [musulman] juridiquement capable doit savoir ...* Marc avait

peut-être sous les yeux un texte portant en suscription *al-ʿAqida al-muršida* qu'il a rendu *Uinculum dirigens in uitam eternam* (cf. la fin du morceau, 112 d, 22-23). — *Custodiat* n'est pas dans l'arabe; en revanche *wa'iyāka* n'est pas rendu. Marc aurait-il lu *wa-waqāka* «et qu'il te garde», qu'il aurait traduit par *custodiat*, en jetant toutefois par dessus bord l'affixe deuxième personne qui le gênait? nous préférons demeurer sur notre perplexité. — *Cito*, leçon du manuscrit, a tout l'air d'une «correction» de quelque copiste trop intelligent. — *Ut compellantur* rend mal *muḥallaḥ* «juridiquement capable», litt. «à qui est imposé [l'observance de la religion]».

21-22 *scilicet ... superantur; omnes gentes* est sujet de *superantur; scilicet* doit être une interpolation malencontreuse d'un copiste qui a pris *omnes gentes* pour une explication des mots qui précèdent immédiatement et qui peuvent effectivement paraître obscurs au lecteur peu habitué au style du Coran.

27 *futura* ar. *gayb* qui a été mieux traduit par *occulta* en 110 d, 19 et 111 b, 14.

34-35 *quod ... uocatum* traduction *ad sensum*; ar. *qui ne soit dans le Livre évident*.

39-40 *habens ... sancta* traduction abrégée ou texte défectueux; ar. à lui l'empire et l'indépendance; à lui la puissance et la durée; à lui l'autorité et la décision; à lui les plus beaux noms; le latin ne retient qu'un seul membre du premier et du troisième couple, et omet entièrement le second; *prudencia* traduit ailleurs *ḥikma* (235, 18-111 a, 2; 236, 5-111 a, 24) et *ihkām* (236, 6-110 d, 13); il faut peut-être lire ici *potentiam* qui pourrait rendre soit *gīnā'* (*bapax* dans ce texte, *ganī* rendu par *diues*), soit *mulk*, ordinairement traduit par *regnum* (cf. *Lexique*), et deux fois (111 a, 31, 111 b, 31) par *potestas*; *iudicium* peut être la traduction soit de *ḥukm*, soit de *qaḍā'* (cf. *Lexique*).

42-44 *operatur ... placet* cette phrase ne figure pas ici dans notre texte arabe, mais elle est dans le passage parallèle de la *Muršida* I (241, 5 = 112 b, 43-112 c, 3).

45-112 d, 1 *non ... iudicium* la restitution de *ius neque* s'impose d'après le passage parallèle et l'original.

2 *procedens* addition exigée par la construction latine.

10 *quomodo* ar. *quand*.

12-13 *tempus ... locus* ar. *Il a été alors qu'il n'y avait pas de lieu. Il a donné existence au lieu et organisé le temps*; le latin est suspect: si l'interversion des deux termes peut correspondre à une leçon arabe différente de la nôtre, *locus* au nominatif est dépourvu de sens ici.

22-23 *Uinculum ... eternam* n'est pas dans notre texte arabe, mais se conçoit très bien comme traduction d'un explicite comme *tammāt* (ou *ḥamalāt*) *al-ʿaḳīda al-muršīda*.

LAUDES I

Après la suscription, le *bismillāh* est omis.

112 d, 25-26 *montibus ... excelsis; mihād al-arḍ* «surface plate de la terre» est rendu par un seul mot, tandis que *montibus* supplée correctement le nom qui est sous-entendu dans l'arabe.

26 *potentia et uirtute* double traduction d'un seul terme arabe; dans ce membre de phrase et au suivant la tournure intransitive de l'original est rendue par des verbes transitifs.

28-33 *et uentos ... conquiescere fecit* traduction peu exacte; mot à mot de l'arabe: *et par la majesté de qui s'aplatirent les [rochers] durs et qui souleva les nuages par les [vents] rapides et qui fit descendre l'ondée abondante des nuées de pluie*; rien ne correspond dans ce texte à *celsitudo*; Marc l'a-t-il inséré pour faire pendant à *magnitudo* ou a-t-il lu dans son texte arabe un synonyme de *ḡalāl* après *waʿanzala*?

33-34 *et eduxit ... benedictione* traduction approximative; ar. *en sorte que par elle [la pluie] il fit sortir du sol les bénédictions*. Marc avait peut-être écrit *benedictionis* au génitif, changé en ablatif par un copiste qui a jugé plus élégant de mettre *benedictione* parallèlement aux ablatifs qui s'alignent depuis le début du morceau et dans le membre de phrase suivant; *fructus* serait dans ce cas une addition explicative parfaitement admissible.

35-36 *singulis ... sufficit* paraphrase; l'arabe a un seul mot *al-aqwāt* «les subsistances»; le traducteur a bien saisi la valeur distributive du pluriel.

38-39 *et qui formas ... effigies* ar. *et qui les forma par la diversité des figures*.

39 *importuna* ce mot ne peut se construire dans cette phrase; lire peut-être *importunitate* ar. *en les soumettant [à la nécessité de se procurer]*.

40 *ad culturam suam conuertit*, traduction *ad sensum*; ar. *il les asservit*. Marc a ici parfaitement saisi le sens de son texte: les difficultés de l'existence courbent l'homme sous le joug du culte exclusif de Dieu; cf. les textes musulmans analysés ap. G. Vajda, *La théologie ascétique de Baḡya Ibn Paquda*, Paris 1947, p. 64.

42-113 a, 3 *et futurorum ... comprehensiones* ar. *il a décrété qu'ils ignoreront (mot à mot leur ignorance de) l'invisible, les qualifications, ce que les démonstra-*

tions n'atteignent pas et ce sur quoi les perceptions n'ont point de prise; le traducteur a confondu deux sens de *dalāla*: a), indice conduisant à la connaissance d'un objet (d'où «induction, preuve, démonstration»); b), indice fourni directement par un objet (d'où «signification»). A la ligne 9, le terme est correctement traduit par *argumenta*.

113 a, 3-7 et *prohibuit* ... *amputando* mot à mot de l'arabe et il les a mis en garde contre le dépassement des [notions] limitées et le franchissement des [notions] intelligibles [allant] vers l'affirmation des qualifications et l'assertion catégorique de [notions] imaginaires. Marc a fort bien saisi le sens de la phrase (interdiction d'attribuer à Dieu des qualités anthropomorphiques, suggérées par l'emploi inconsideré du raisonnement ou le débordement de l'imagination). Mais le tour est gauche jusqu'à l'obscurité et la tentative de traduction libre brise les articulations de la phrase arabe au point de rendre assez difficile l'établissement de correspondances exactes entre chacun des termes de l'original et de la version. *Amputando* calque «étymologiquement» *qaṭʿ* «couper, trancher» d'où «affirmer de façon tranchante»; *yṡaginationes presensisse amputando* veut dire, par conséquent: «présumer des notions imaginaires [au sujet de Dieu] avec une pleine assurance».

9-10 et *argumenta* ... *ostendit ar.* et il leur a manifeste des preuves [indiquant] le Créateur des cieux. Marc a peut-être lu *faṭr* à la place de *fāṭir*; non doit être l'addition d'un copiste qui n'a pas compris, et pour cause, quels sont «les arguments avec lesquels Dieu créa les cieux».

11-13 et *ipsius perfectionem* ... *operationes* dans l'arabe ces deux propositions sont dans l'ordre inverse.

13 Après *operationes* (qui traduit ici *majluqāt* «créatures») le traducteur a omis: et elles disent clairement par leur langage silencieux (*lisān al-ḥāl* «langage de la circonstance» expression courante, comme nous disons «les faits parlent») [ce qui suit].

14 *cuius*, etc. La construction de subordination est le fait du traducteur.

16 *scibilia* néologisme du vocabulaire philosophique postclassique, que l'on trouve notamment chez Boèce.

17 *astringitur* est à rétablir dans le texte; cf. 113 b, 3.

L A U D E S II

113 a, 20 *quod ... utitur ar. qui ne tombe pas sous le temps* (mot à mot que les temps ne prennent pas); le traducteur a lu *yatanāwalu* au lieu de *tatanāwaluhu*, et fait du sujet *al-awqāt* le complément du verbe qu'il prend dans un sens post-classique souvent attesté chez les écrivains hispano-maghrébins, voir Dozy, *Supplément* II, 738-9.

25 *uigent eum ar. l'affectent*; la construction active du verbe arabe a entraîné le traducteur à faire de *uigeo* un verbe transitif.

27-28 *non renouantur ei pestes ar. les calamités ne lui surviennent pas inopinément*; Marc a dû confondre *ṭara'a* «survenir» avec *ṭaru'a* «être frais».

29-30 *quod ... sapientia ar. qu'il sait tous les objets de savoir*, ce qui serait à peu près dans le style de Marc *quod ipse scit omnia scita*. Noter que le même verbe est employé dans ce verset et le suivant, alors que l'original en a deux tout à fait différents. Ne serait-ce qu'un «correcteur» a reemplacé le mot à mot du traducteur par une tournure latine mieux frappée?

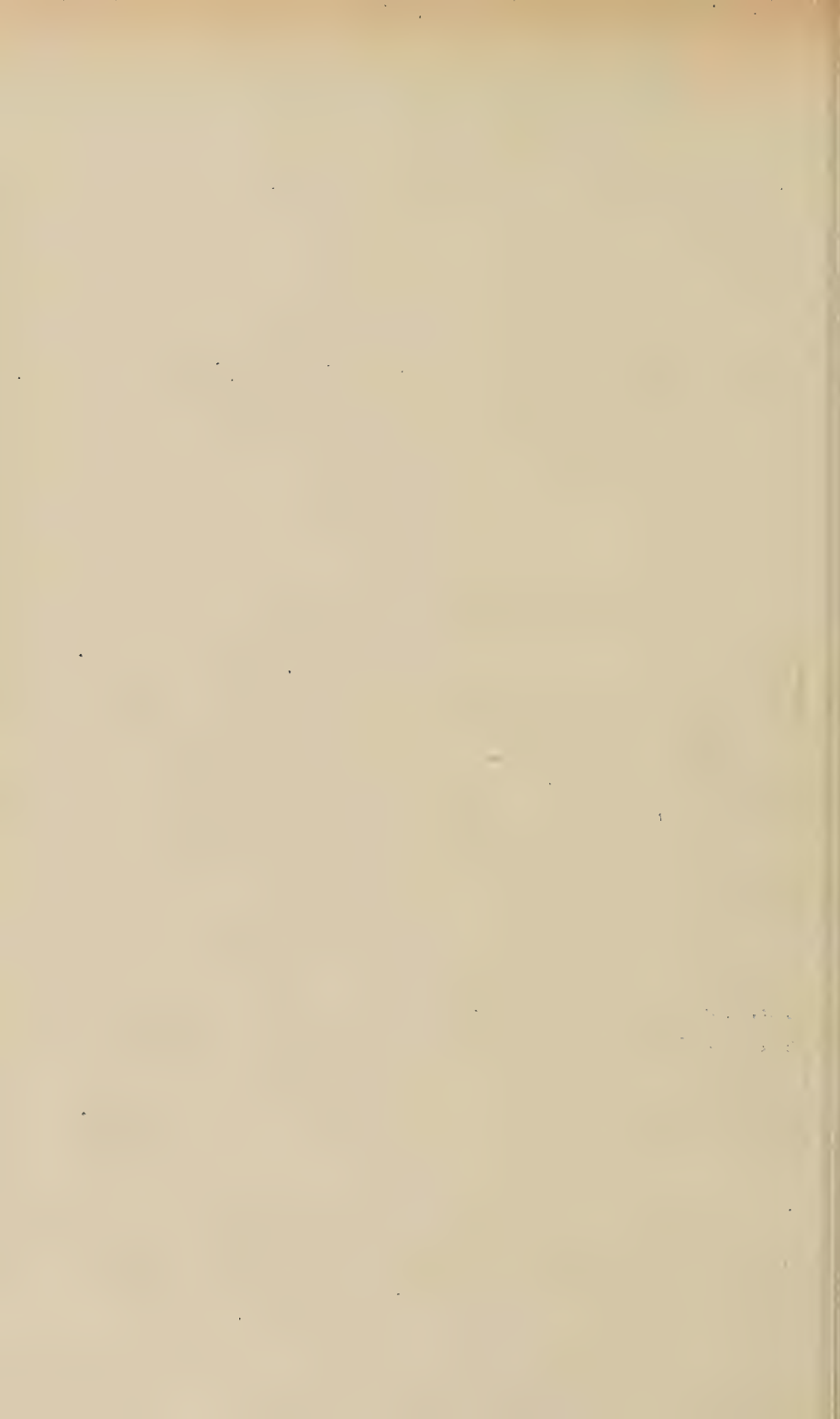
35 *Instrumentis* manque ensuite la traduction d'un verset *Los à celui ... les sons ne sont point équivoques pour lui*.

113 b, 7-10 *Perfectus ... saluatione*. Cet explicit ne figure pas dans notre texte arabe, mais rien ne permet de douter de son authenticité. Il a dû être conçu à peu près dans les termes suivants: *Kamala kitāb Muḥammadi [Ibn Tūmart] biḥamdi 'llāhi wa-ʿawnibi waṣallā 'llāhu ʿalā Muḥammadin wa-ālihi waṣallama taslīman*.

(Concluirá.)

MARIE - THÉRÈSE D'ALVERNY.

GEORGES VAJDA.



UN PRECEDENTE Y UNA CONSECUENCIA DEL «COLLAR DE LA PALOMA»

I

EL «KITĀB AL-MUWAŠŠĀ» DE AL-WAŠŠĀ'¹

EN el terreno de la literatura árabe se produce con alguna frecuencia la rareza de que las obras más desconocidas sean precisamente las publicadas. La explicación de esta aparente paradoja radica en el hecho de que, siendo el arabismo una ciencia relativamente reciente e incontable el caudal de los materiales todavía inéditos, la atención de los especialistas se encamina con preferencia a los manuscritos y, con algunas excepciones — debidas a la importancia de ciertas obras o a su carácter instrumental —, se aparta, en cambio, de los impresos que ya no presentan el excitante marbete de desconocidos. Sólo así se explica la relativa oscuridad que envuelve al *Kitāb al-muwaššā* de Abū-l-Tayyib Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ishāq al-Waššā' (circa 860-936 de J. C.), a pesar de haber sido editado en Leiden (Brill, 1886), por Rudolph E. Brünnow, y de que esta edición ha sido reproducida dos veces en Oriente: Cairo 1324, Imprenta al-Taqaḍ-

¹ Esta primera parte del presente artículo, traducida al francés con el título *Les sources orientales du «Ṭaṣṣiq al-ḥamāma» d'Ibn Ḥazm de Cordoue (Le «Kitāb al-Muwaššā» d'al-Waššā')*, fué la comunicación que su autor hizo el día 17 de septiembre de 1951 a la Sección IVA del XXIIº Congreso Internacional de Orientalistas, reunido en Istanbul durante los días 15 a 22 de los citados mes y año.

dum, bajo el título de *Kitāb al-ẓarf wa-l-ẓurafā'* ¹. Las consideraciones que siguen tratan de poner esta obra en relación con otra que disfruta, en cambio, por varias razones, de una celebridad tan grande como apenas discutida: el *Tawq al-ḥamāma* de Ibn Ḥazm de Córdoba (994-1063 de J. C.), argumento esencial en la tesis de la influencia de la poesía árabe sobre la europea, considerado como la obra maestra de la literatura arábigo-andaluza, muchas veces estudiado y corregido, cuyo texto ha sido cuatro veces editado, y traducido, hasta ahora, al inglés, al ruso, al alemán, al italiano y al francés ².

En el prólogo a una sexta versión, esta vez española, del *Tawq*, que tengo ultimada y que aparecerá en este mismo año ³, he tratado de filiar la famosa obra de Ibn Ḥazm. Para mí, constituye, juntamente con los escritos de Abū 'Āmir ibn Ṣuhayd (992-1035 de J. C.), la mejor representación de una escuela literaria que hubiera sido la correspondiente al Califato omeya de Córdoba (el esplendor literario viene siempre un tanto rezagado con respecto al esplendor político), pero que se vió rápidamente frustrada en flor por el impensado y rapidísimo derrumbamiento de la institución califal. Si quisiéramos trazar en un resumen rápido las características de esta escuela, serían las siguientes: 1^a, es *aristocrática*, como correspondía a las nuevas directrices ideológicas del régimen; 2^a, es *filoárabe*, es decir, que no concede beligerancia a la vida ni a la cultura mozárabe o simplemente popular; 3^a, a pesar de ser filoárabe, y de basarse por tanto en un buen conocimiento de la literatura árabe de Oriente,

¹ Cf. la introducción de Brünnow; Brock, *GAL*, I, 124; *Supplb.*, I, 124; *EI*, IV, 1186 (C. Brockelmann), con referencias a Ibn al-Nadīm, Ibn al-Anbārī, Yāqūt, Suyūfī, Flügel y Wüstenfeld.

² Una bibliografía del *Tawq*, tan completa como lo han consentido los materiales a mi alcance, puede verse en el Apéndice II de la versión española a que seguidamente se alude.

³ *El Collar de la Paloma. Tratado sobre el amor y los amantes de Ibn Ḥazm de Córdoba*, traducido del árabe por Emilio García Gómez. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1951.

es — de acuerdo con la conducta de la dinastía omeya de España frente a la ʿabbāsī — *nacionalista*, o sea que tiende a desentenderse de los modelos orientales y a rivalizar con ellos, y 4ª, es — tal vez por infiltración del espíritu occidental — *personal y poco libresca*, es decir, que aspira a actualizarse, a basarse en el temperamento del escritor más que en su erudición o en su perfección gramatical, y a escapar al vicio oriental de esclavizarse a las eternas citas de obras anteriores.

Creo que estas cuatro características pueden perfectamente comprobarse en el *Ṭawq*. Las dos últimas las hallamos, por lo menos, claramente condensadas en aquella famosa frase del final del prólogo: «Perdóname que no traiga a cuento las historias de los beduínos y de los antiguos, pues sus caminos son muy diferentes de los nuestros. Podría haber usado de las noticias sin cuento que sobre ellos corren; pero no acostumbro a fatigar más cabalgadura que la mía ni a lucir joyas de prestado» ¹. De hecho, el célebre tratado de Ibn Ḥazm está, como se sabe, dedicado a referir experiencias propias, de sus amigos o de antiguos personajes, todos en su inmensa mayoría andaluces, y — salvo los ḥadīths u otros textos religiosos, algunos proverbios y ciertas alusiones incidentales — no menciona más que una sola fuente libresca: el *Kitāb al-zahra* de Ibn Dāwūd de Iṣfahān (868-910 de J. C.) ², precisamente citado para corregir la interpretación que el autor oriental da a un pasaje del *Banquete* platónico. Las circunstancias de que el *Kitāb al-zahra* trate asimismo del amor, de que fuera bien conocido y hasta imitado en España en tiem-

ودعني من أخبار الأعراب والمتقدمين ، فسيلهم غير سبيلنا . وقد ¹
كثرت الأخبار عنهم ، وما مذهبي أن أنضي مطية سواي ، ولا أتعلى بحلي
مستعار .

² La primera parte de este famoso libro, sobre el cual llamó poderosamente la atención Massignon, en su libro *La Passion d'al-Hallāj* (1922), apareció en 1932, editado por A. R. Nykl e I. Ṭūqān, en las series de la Universidad de Chicago. Sobre los manuscritos de la segunda parte, todavía inédita, cf. AL-AN-ḌALUS, IV [1936-1939], pp. 147-154.

pos de al-Hakam II ¹, y de que su autor fuese *zāhirí* e hijo del fundador de esta escuela a la que definitivamente había de afiliarse Ibn Ḥazm, han hecho que sea considerado como fuente directa del *Tawq*; pero la realidad es que ambas obras tienen poquísimo de común: la oriental es sobre todo una antología de versos ajenos sobre el amor, mientras la andaluza es un tratado psicológico, con sus ribetes de filosofía; aquélla está llena de exquisita afectación y de afeminada pedantería, mientras ésta resulta natural y humana, directa y caliente.

¿Hemos entonces de concluir que el *Tawq* es por entero original? Evidentemente, no. No hay obra literaria que carezca de precedentes y antecedentes, siquiera sean sólo el humus del que nace. Por lo demás, si Ibn Ḥazm afirma dejar a un lado las historias de los beduínos y los antiguos, es precisamente porque conocía «las noticias sin cuento que sobre ellos corren». La atmósfera espiritual que se respira en el *Tawq* no ha surgido en al-Andalus por generación espontánea, sino que sabemos viene del Oriente islámico, del ambiente en que el mito del «amor *ʿudrī* fué vivido, al menos literariamente, y luego precisado, literariamente también. El mérito indiscutible de Ibn Ḥazm consiste cabalmente en haber «hispanizado» u «occidentalizado» este ambiente, despojándolo de sus atavíos beduínos o bagdadíes, y hasta de su nombre (el adjetivo «*ʿudrī*» no aparece ni una sola vez en el libro), para revestirlo de ropas cordobesas. Pero, naturalmente, en su subsuelo, en sus cimientos, están los materiales que han servido a Ibn Ḥazm para la adaptación; materiales tanto más difíciles de identificar cuanto que, como venimos diciendo, el autor no los ha copiado, en el sentido brutal de la palabra, sino que se los ha asimilado y los ha transformado inconscientemente, dándoles un nuevo espíritu, una forma distinta y una vitalidad diferente.

Rastrear estas fuentes soterrañas es, pues, una empresa arriesgada, por lo ya dicho y porque el estudio crítico de las relaciones entre la literatura arábigoandaluza y la oriental balbucea todavía. Sólo a título de ensayo y tanteo me atrevo a propo-

¹ Cf. el artículo de E. Terés en AL-ANDALUS, XI [1946], pp. 131-157.

ner provisionalmente como una de dichas fuentes el *Kitāb al-muwaššā* de al-Waššā'. Y si al principio afirmé que este libro no es lo bastante conocido, es porque de modo tradicional y mecánico se le viene considerando (y así lo utilizó, por ejemplo, A. Mez en su libro *El Renacimiento del Islam*) como un simple repertorio de buenas maneras, un código de conducta para la sociedad árabe en su más brillante período: «le manuel de la vie élégante du grand monde de Badghād», dice Brockelmann en la *Encyclopédie de l'Islām* (IV, 1186). En vano se le buscará, por ejemplo, en los elencos de la literatura clásica árabe sobre el amor, redactados por sabios de primerísima talla, como I. Goldziher ¹ o H. Ritter ². Ahora bien: siendo en efecto un utilísimo manual de buenas maneras, el *Kitāb al-muwaššā* es, fundamentalmente, un libro sobre el amor en toda su parte central, que es, con mucho, la más amplia; cosa perfectamente lógica, ya que el amor, en sus aspectos refinados, es en sí mismo una convención elegante sometida a infinitas normas convencionales. Waššā' era un especialista en el tema: no sólo analiza perfectamente, aduciendo con tino los textos y los poemas más selectos y orientadores, la psicología del amor 'udrī, e incluso la del amor por las esclavas cantoras (no las mujeres libres) que fué privando y acabó por dominar en los medios bagdadíes, sino que incluso afirma en el *Muwaššā* haber dedicado a estos dos temas sendas obras especiales, acaso por desgracia perdidas, que no veo consignadas en su bibliografía: el *Kitāb al-muqtafa* ³ y el *Kitāb al-qiyān* ⁴. Aun desconocidas estas obras, la exposición

¹ *Vorlesungen über den Islam*, p. 192, y *ZDMG*, 69 (1915), pp. 192-207.

² *Philologika VII (Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe)* en *Der Islam*, XXI, 1933, pp. 84-100.

³ P. 54 de la ed. de Leiden: ونحن مفردون لأهل العشق كتاباً نذكر فيه أخبار المتيمين، وملح المتعشقين، وأشعار المتغزلين، مع جملة من صفات الهوى، في كتاب المقتفى، إن شاء الله تعالى.

⁴ P. 113 de la ed. del Cairo: وقد أفردنا كتاب القيان لذنم عظم القيان.

del *Muwaššà* es tal vez la mejor que poseemos sobre el amor entre los árabes, mucho más informativa que la del *Kitāb al-zabrah* de Ibn Dāwūd y, como veremos, la más próxima en espíritu a la de Ibn Ḥazm en el *Ṭawq*.

Con las restricciones señaladas, voy a proceder a un recuento y agrupación de los pasajes del *Muwaššà* y del *Ṭawq*¹ entre los que creo hallar, en una lectura detenida, pero no exhaustiva, alguna semejanza. He de añadir que, además de tratarse de un ensayo cuyas conclusiones son puramente provisionales (ya que las analogías pueden provenir de otra obra del mismo tipo no identificada), dichas analogías sólo tienen, en mi intención, algún valor probatorio tomadas en su conjunto, es decir, apoyadas unas en otras, ya que, analizadas por separado, pueden parecer, y son de hecho, insignificantes y poco convincentes. Nos movemos — repito — en un terreno conjetural. Para comodidad de la exposición, en vez de seguir uniformemente el orden del *Muwaššà* o el del *Ṭawq*, he agrupado un poco facticiamente, como simple orientación, los pasajes que comparo según sean afinidades: 1º, de citas, de formas estilísticas o de léxico; 2º, en la anotación de menudos hechos concretos; 3º, de observaciones psicológicas; 4º, de pensamientos o situaciones poéticas, y 5º, de títulos de capítulos. Insisto en que, más que de plagios o de calcos, se trata, contando con la prodigiosa memoria de los árabes, de reminiscencias de lectura. Y descarto la hipótesis improbable, que sólo habría que añadir si las demás se aceptan, de que el *Muwaššà* pudo ser una de las obras en que Ibn Ḥazm leyó «las historias de los beduínos y de los antiguos» de que en su libro prescinde.

فَأَغْنَى مَا فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ عَنْ تَكْثِيرِ هَذَا الْبَابِ ، فَأَعْرِفُهُ ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

— Cito algunas veces, como en ésta, por la edición oriental, por no tener a mano en el momento en que redacto estas páginas, la de Leiden.

¹ Para el *Muwaššà* (sigla M) utilizo, salvo en casos excepcionales, como el de la nota anterior, la edición ya citada de Brünnow; para el *Ṭawq* (sigla T), la edición princeps de D. K. Pétrof (Leide, Brill, 1914). — Las analogías señaladas van correlativamente numeradas del 1 al 27.

I. Afinidades de citas, de formas estilísticas o de léxico.

Tres son, por lo menos, las citas comunes significativas que hemos encontrado:

1) El ḥadīṭ profético: *الأرواح جنود مجنّدة ما تعارف منها ائتلف*, que aduce *M* p. 25, aparece también en *T* p. 9, l. 10-11.

2) El otro dicho profético: *إِنَّ حَبْكَ لِلشَّيْءِ يَعْمي وَيَصم*, que aduce *M* p. 61, aparece también en *T* p. 14, l. 8 infra, sin alusión a que proceda de Mahoma.

3) El supuesto ḥadīṭ: *من عشق فعف فمات فهو شهيد*, aparece, con ligeras variantes, tanto en *M* p. 75, como en *T* p. 108, l. 9.

He aquí ahora dos casos de procedimientos estilísticos paralelos:

4) En *M*, al comienzo de la segunda parte, se dice que ésta será más frívola que la primera: *ولا بدّ من خلطها بشيء من* . A comienzos de *T*, el autor se cura en salud de tratar temas aparentemente frívolos, aduciendo opiniones de autores que empiezan *أجموا النفوس بشيء* . *أريحوا النفوس ...* o *من الباطل ...*

5) En *M* p. 77, se habla de la inconstancia de algunos falsos amantes: *فاستحسن الناس الملل والاستبدال ، والغدر والانتقال ، ...* . *وأنا أبرأ الى الله أن يكون هذا من شعر ظريف أو من فعل حصيف ..*

En *T* p. 106, el autor, tras de explicar que *الشعر فنّ من الشعر*, cita el caso de Abū Nuwās, el cual, *كثيراً ما يصف نفسه بالغدر*, y una imitación suya del poeta oriental, pero para concluir: *ومعاذ الله أن يكون* . *نسيان ما درس لنا طبعاً*.

Por último sólo dos casos de coincidencias léxicas o de frase:

6) *M* p. 54: ولا وأمّا من عشف من الشعراء فما يحصرهم عدد ،
 وأمّا كبار رجالهم ودعائهم دولتهم فأكثر من : *T* p. 6, l. 13. يحصيهم أحد
 أن يحصوا.

7) *M* p. 49 ed. or.: el amor es متبع وقائد مطاع .
T p. 50, l. 8: لَعَلِمْتُ أَنَّ الْهَوَى سُلْطَانُ مَطَاعِ .

II. Afinidades en la anotación de menudos hechos concretos.

8) La primera clase de amor que enumera *T* p. 7, l. últ., es la محبة المتحابين في الله عز وجل . En *M* p. 21, el título de uno de los capítulos es: باب صفة المتحابين في الله عز وجل .

9) Una de las señales de amor en el amante es para *T* p. 13, l. 7 infra, شرب فضلة ما أبقي المحبوب في الإناء . En *M* p. 93, la es-
 clava que quiere enamorar a un mancebo rico شربت من فضلة كأسه .

10) El capítulo 3º de *T* está dedicado a la historia de Abū-l-Sarī ‘Ammār ibn Ziyād, que se enamoró de una muchacha vista en sueños, y a quien Ibn Ḥazm recrimina diciéndole:
 ولو عشقت صورة من صور الحمام لكنت عندي أعذر . En *M* p. 56, en-
 contramos: وبلغنا أن منهم من عشق صورة في حمام ، وخیالاً في منام ،
 وكفاً في حائط . ومثلاً في ثوب ، والعشق ألوان وأنواع وضروب وفنون
 وأمره عجيب .

11) Hablando de la correspondencia, *T* p. 31, dice:
 وأمّا سقي الحبر بالدمع فأعرف من كان يفعل ذلك . En *M* p. 154, en-
 contramos en un poema: مزج المداد بدمعه ، y poco más abajo en
 otro: هذا كتابي بدمع عيني .

12) Al hablar de los regalos que se hacen los amantes, dice *T* p. 90, l. 12-15: وما رأيت قط متعاشقين إلا وهما يتهاديان خصل. En *M* p. 93, leemos: الشَّعْر... وأما تهادي المساويك بعد مضغها فكثير وتبعته اليه بخاتمها وفضلة من شعرها... وقطعة من مساوئها. y en p. 140: وقد تهادى أيضاً أهل الطرف بالمساويك.

III. Afinidades de las observaciones psicológicas.

13) En el capítulo sobre la esencia del amor, *T* p. 11, l. 7 ss., encontramos la observación de que el amor es una dolencia que sólo se cura con ella misma; pero deleitable y de la que el paciente no desea sanar. Cf. *M* p. 81 ed. or: الحب مع ما فيه من المرارة والنكد... مستعذب عند أربابه، مستحسن عند أصحابه.

14) El capítulo sobre los síntomas del amor es tal vez el más original y el más lleno de finura psicológica de *T* (pp. 12 ss.). Una especie de núcleo suyo, con el mismo tecnicismo (علامات), encontramos en *M* p. 48: وأعلم أن أول علامات الهوى على ذي الأدب: نحول الجسم، وطول السقم، واصفرار اللون، وقلة النوم، وخشوع النظر، وإدمان الفكر، وسرعة الدموع، وإظهار الخشوع، وكثرة الأنين، وإعلان الحنين. Sobre los efectos del amor en el amante, encontramos en *T*, p. 13, l. 2 ss: فكم بخيل. *M* p. 49, ed. or., había dicho: وقد يشجع الجبان، ويسخي البخيل، ويطلق لسان العي، ويقوي حزم العاجز.

15) La idea que encontramos en *T* p. 25, l. 6 infra, de أن للحب حكماً على النفوس (que el amor es una fuerza irresistible)

... (ماضياً ، وسلطاناً قاضياً ... se halla también en *M* p. 49, ed. or.: ويذلّ له العزيز ، ويخضع له المتجبر ، ويبرز له كلّ محتجب ، وينقاد له كلّ ممتنع (Por otra parte, la idea reaparece luego más extensamente en *T* p. 39, l. 6 ss.). La observación, en el mismo capítulo de *T* p. 27, l. 10, sobre el falso amor que intenta inútilmente dárseles de tal, tiene también su antecedente en *M* p. 48: ولن يعبى ادعاء أنه قد قارن العشق والهوى ، لأنّ علامات الهوى نائرة ، وآيات الادعاء ظاهرة.

16) La afirmación (*T* p. 33, l. 12) de que el amor no puede estar oculto (ويأبى السرّ الدقيق ونار الكلف المتأجج في الضلوع) se halla asimismo en *M* p. 48: ولن يخفى المحبّ وإنّ تسترّ ، ولا ينكتم هواه وإنّ تصبّر.

17) En el «capítulo del amigo favorable (باب المساعد من) *T* p. 44; en *M* p. 17 tenemos también aplicado a قان ظفرت به يداك فشدهما عليه شدّ الضنين (صدیق) dice Ibn Ḥazm: وأمسكّ بهما إمساكّ البخيل وصنه بطارفك وتالدك ... En *M* p. 17 se cita, al mismo propósito, este verso que solía recitar Sufyān al-Ṭawrī:

فإذا وجدت أخا الأمانة والتقى * فيه اليدين قرير العين فاشدد

18) En *T*, باب الوأشي, pp. 51 ss., hace Ibn Ḥazm una enérgica condenación de la mentira y de los embusteros. En *M* p. 33, hay todo un capítulo que se titula: باب ما جاء من فضل الصدق لذوي الآداب ، وما كره من الكذب لذوي الألباب.

19) Conocidas son las enérgicas diatribas de Ibn Ḥazm contra la deslealtad y perfidia femeninas. Cf., p. e., *T* p. 73 y p. 117. En el segundo de los dos pasajes, dice: ولولا أن أكون منبها على عورات يستعاذ بالله منها لأوردت من تنبهن في الشر ومكرهن ما

فيه عجائب تذهل الالباء. El tema es repetidamente tratado por *M* p. 79 (... ان الغدر في النساء طبع ...), p. 88 y p. 120: مع أن مكرهنّ ، وأعظم من راسيات الجبال ، تنفذ حيلهن على الرجال ، أخفى من الخيال ، ويتمكن كيدهن من الأبطال.

20) Soportar con paciencia la traición y no revolverse contra ella y corresponderla con otra, es para Ibn Ḥazm una indigna bajeza. Cf. *T* p. 105, l. 9 infra: منها [من الأسباب الموجبة: وهو الذي لا يحتمله أحد ، ولا يغضي عليه كريم ، ولا يلام السالي عنه ، ... بل اللائمة لاحقة لمن صبر عليه ... فما يصبر عليه إلا دني المروءة ، خسيس النفس ، نذل الهمة ، ساقط الأنفة ... ثم إن أجهل الجهاالة ، وأضل الضلالة ، صبر الفتى : 118: *M* p. 118: الأديب ، على غدر الحبيب ، فإن الصبر على الخيانة والغدر ، يضع من المروءة والقدر.

21) Prescindo de anotar algunos pasajes más de *M*, que, sin tener semejanza concreta con otros del *T*, están en la misma línea de éste. Véase, por ejemplo, uno solo (*M* p. 112): أعلم أن صبر المحب على هجر الحبيب ، تحرعه الغصص والتعذيب ، ومعالجة الزفير والنحيب ، وتقلقله القلب لفرق الوجيب ، من العجز الظاهر ، والموت الحاضر ، والمبادرة بالانصراف ، بعد تغير الآلاف ، من الحزم المكين ، والرأي الرصين ...

IV. Afinidades de pensamientos o situaciones poéticas.

22) *M* p. 78, habla de la imposibilidad de amar con verdadero amor a dos personas a la vez: وهل يجتمع وحدان في موضع ; y más adelante, p. 99, cita un poema (metro sari), sobre el mismo asunto, de un adīb anónimo, al que pertenece este verso:

أَذاكَ مِنْهُ حَسَنُ جَائِزٍ * أَمْ لَيْسَ يَرْضَى اللَّهُ دِينَينِ

En *T* p. 25 hallamos un poema (metro jafif), del autor, al que pertenecen estos versos:

لَيْسَ فِي الْقَلْبِ مَوْضِعٌ لِحَبِيبِي * نَ وَلَا أَحْدَثُ الْأُمُورِ بَثَانِ
* وَكَفُورٌ مِنْ عِنْدِهِ دِينَانِ

23) Sobre el tema de la correspondencia (cf. supra nº 11) inserta *M* p. 159, este verso anónimo (kāmīl):

مَا زِلْتُ أَبْكِي مَذْقَرَاتُ كِتَابِهَا * حَتَّى مَحَوْتُ سَطُورَهَا بِدُمُوعِي

En *T* p. 32, hallamos este hemistiquio de Ibn Ḥazm (ṭawīl) con notable coincidencia léxica:

* فَمَا زَالَ مَاءُ الْعَيْنِ يَمْحُو سَطُورَهُ *

24) En *M* p. 37, hallamos este verso anónimo (ramal), sobre la guarda del secreto:

أَمَّتِ السِّرَّ بِكُتْمَانٍ وَلَا * يَبْدُونَ مِنْكَ إِذَا اسْتَوْدَعْتَ سَرِي

Como obedeciendo a la orden, Ibn Ḥazm inserta en *T* p. 35 una qīṭ'a suya, a la que pertenece este hemistiquio (basīṭ):

* أَمِيَّتُهُ وَحَيَاةُ السِّرِّ مِيَّتُهُ *

25) En *M* p. 53 se inserta un poema en wāfir de 'Alī ibn Ḥayy (m. 863 de J. C.), dedicado al califa Mutawakkil, que se hallaba enfermo de amor por la esclava Qabiḥa. He aquí tres de sus ocho versos:

تَنَكَّرَ حَالِ عِلَّتِي الطَّبِيبُ ☆ فَقَالَ: أَرَى بِجِسْمِكَ مَا يُرِيبُ
جَسَسْتُ الْعِرْقَ مِنْكَ فَدَلَّ عِنْدِي ☆ عَلَى دَاءٍ لَهُ شَأْنُ عَجِيبِ

..... ☆
..... ☆

فَحَرَّكَ رَأْسَهُ وَدَنَا مِنِّي ☆ وَقَالَ: الْحُبُّ لَيْسَ لَهُ طَبِيبُ

Para mí este poema es la fuente de inspiración inmediata del de Ibn Ḥazm (16 versos también en wāfir), que hallamos en *T* p. 96, al que pertenecen estos hemistiquios:

☆ يَقُولُ لِي الطَّبِيبُ بَغِيرِ عِلْمِ ☆
☆ فَقَالَ: أَرَى نَحُولًا زَادَ جَدًّا ☆
☆ فَأَطْرَقَ بِأَهْتَا مِمَّا رَأَى ☆

26) En *M* p. 67, hallamos este verso anónimo (basīṭ):

الْحُبُّ أَوَّلُهُ عَذْبٌ مَذَاقُهُ ☆ لَكِنَّ آخِرَهُ التَّنْغِيسُ وَالْكَدَرُ

y este otro (basīṭ) de Ibn Abī Raʿd:

الْحُبُّ أَوَّلُهُ عَذْبٌ وَآخِرُهُ ☆ مِثْلُ الْحَزَازَةِ بَيْنَ الْقَلْبِ وَالْكَبِدِ

En *T* p. 132, tenemos un poema en ṭawīl de Ibn Ḥazm, al que pertenece este verso:

رَأَيْتُ الْهَوَى سَهْلَ الْمَبَادِي لَذِيذَهَا ☆ وَعُقْبَاهُ مَرُّ الطَّعْمِ ضَنْكُ الْمَسَالِكِ

V. Afinidades en la distribución y título de capítulos.

27) Aquí deberíamos hablar más bien de diferencias que de afinidades. Sobre el plan del libro y su distribución en capítulos, no hay duda de que el *Tawq* es infinitamente más metódico, ordenado y sistemático que el *Kitāb al-Muwaššà* o el *Kitāb al-Zabrah*. Ibn Ḥazm, filósofo y hombre de ciencia, se ha preocupado incluso, con espíritu occidental, de discutir ampliamente el plan de su libro (*T* pp. 4-5). La misma observación puede hacerse con relación a los títulos de los capítulos. Algunas coincidencias hay entre los de *M* y *T*; pero donde *M* p. 64 dice: *T* dice *باب من مات من شدة الفقر ، وتضعضت أعضاؤه من شدة الوجد* simplemente *باب الموت* y donde *M* p. 37 dice: *باب الحث على* *T* titula escuetamente *كتمان السر ، في حفظ ما حنت عليه ضلوع الصدر*. Los títulos de *al-Zabrah* son rimados, vagorosos y poéticos; los de *al-Muwaššà*, más explicativos y concretos, pero todavía rimados; los del *Tawq*, sin rima, desnudos y eficaces, a la occidental.

A este propósito, y aun saliéndome un tanto de mi tema, quisiera hacer una observación que me parece interesante y nueva ¹. Uno de los capítulos finales de *M* p. 164, versa sobre las inscripciones que los enamorados graban en sus anillos (ومما ينقشه أهل الهوى على خواتيمهم). En su primer apartado hallamos diez leyendas. He aquí las primeras:

¹ Según amable carta, que le agradezco mucho, del prof. L. Massignon, Goldziher había ya notado, no sé hasta qué punto, y le había comunicado la relación entre el *K. al-muwaššà* y el *K. al-zabrah*. Pero una referencia de Massignon redactada así: «*Washshà, muwashshà*, ed. Brūnnow, p. 164 (copie abrégée des 50 chap. de la *Zabrah*)» fué omitida, por error material, tanto en la *Passion d'al-Ḥallāj*, 1922, p. 171, n. 1, como en el *Recueil*, 1929, p. 323, sitios los dos en que hubiese debido figurar.

من كثرت لحظاته ، دامت حسراته
 من تداوى بدائنه ، لم يصل الى شفائه
 من قدم هواه ، دام أساه
 etc.,

Pues bien: ocho leyendas, sin modificación alguna, o con levísimas variantes, son títulos de capítulos del *Kitāb al-zabrah* de Ibn Dāwūd (inscr. 1^a = cap. 1°; 2^a = 3°; 3^a = 46°; 4^a = 2°; 6^a = 5°; 8^a = 22°; 9^a = 37° y 10^a = 36°). El hecho es curioso, ya que Ibn Dāwūd y al-Waššā' son contemporáneos. ¿Proceden las inscripciones en los anillos del *Kitāb al-zabrah*, o éste convirtió en títulos de sus capítulos las inscripciones de los anillos?

Explicar la génesis de una obra maestra de la literatura — en este caso, el *Tawq al-ḥamāma* — es siempre útil y necesario. No sé si las consideraciones que preceden serán o no aceptadas y si contribuirán o no a explicar históricamente las posibilidades de creación del célebre tratado de Ibn Ḥazm de Córdoba. Lo que sí me creo en el caso de advertir es que mi propósito no era sólo ése. Hace tiempo he sostenido, y quisiera predicar con mi modesto ejemplo, que no es posible estudiar científicamente la literatura arábigoandaluza sin precisar — cosa muchas veces técnicamente difícil — lo que hay en ella de tradición oriental y lo que es innovación o adaptación hispánica. El caso de Ibn Ḥazm, como el de Ibn Šuhayd, es típico y ejemplar para ver el engarce y las reacciones mutuas de las dos corrientes y el choque de los dos espíritus. Si la dirección literaria que ambos grandes autores representan no hubiera muerto con la ruina del Califato, dando paso a un período de «orientalización» o «bagdadización» como el de los Reinos de Taifas, es seguro que la literatura y la cultura de al-Andalus no serían, como hoy, una simple provincia extraviada de la literatura y de la cultura árabes, sino que, al igual del Califato de Córdoba, se hubieran erigido en radiante reino independiente.

II

EL «KITĀB MUNYAT AL-MUḤIBBĪN WA-BUGYAT AL-^ʿĀŠIQĪN»
DEL ŠAYJ YŪSUF IBN MARAʿĪ AL-ḤANBALĪ

Rastrear las huellas del *Collar de la Paloma* en la literatura posterior es empresa útil, no sólo para conocer la fortuna alcanzada por el libro de Ibn Ḥazm, sino también para alimentar y fundar la esperanza de encontrar un día un nuevo manuscrito, ya que lógicamente las posibilidades de hallarlo aumentan con el descubrimiento de que tuvo mayor difusión de la comprobada. Hasta ahora, salvo error u omisión, ha sido estudiada la influencia del *Collar* o descubiertas citas de él en las siguientes obras:

a) Dentro de la literatura arábigoandaluza, en los *ʿĀmāl al-aʿlām* de Ibn al-Jatīb (ed. Rabat 1934, pp. 124-6; cf. Lévi-Provençal en *AL-ANDALUS*, XV, pp. 339-40 y 361-3), más tres versos en Maqqarī, *Analectes*, II, 406.

b) En la literatura española, influencias discutibles sobre el *Libro de Buen Amor* (siglo XIV) del Arcipreste de Hita (cf. A. Castro, *España en su historia*, Buenos Aires 1948, pp. 371-469) y en las *Excelencias de la virtud de la castidad* (Alcalá 1601) del carmelita fray Joseph de Jesús María (Castro, *ibid.*, p. 403). Cf. etiam J. Oliver Asín, en *Bol. de la Real Academia Española*, XXX [1950], pp. 389-421.

c) Dentro de la literatura árabe oriental, en la *Rawḍat al-muḥibbīn* de Ibn Qayyim al-ʿYawziyya (cf. Brockelmann, *Islamica*, V, 462-74), en el *Dīwān al-ṣabāba* de Ibn Abī Ḥaṭṭāl (cf. García Gómez, *AL-ANDALUS*, VI, 650-72), y, con dudas, en el *Tazyīn al-aswāq* de al-Anṭākī (cf. García Gómez *ibid.*).

A estas influencias puedo añadir ahora otra evidente en el libro titulado *Munyat al-muḥibbīn wa-bugyat al-ʿāšiqīn* del šayj sirio Yūsuf ibn Yaḥyā ibn Maraʿī (مرعي) al-Ṭūrḱaramī al-Ḥanbalī, no incluido en la lista de libros eróticos por Ritter ¹.

¹ Cf. *supra* p. 313, nota 2.

Según la *Julāṣat al-atar fī aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿaṣar* de al-Muḥibbī (vol. 4, p. 508), marchó a Egipto a estudiar el año 1044 = 1634.35; regresó en 1049 = 1639.40; fué muftí en Nābulus y secuaz de Ibn Taymiyya y murió el lunes 10 ṣafar 1078 = 1º agosto 1667 de J. C. ¹.

De la *Munya* he podido ver dos manuscritos: uno completo en la Biblioteca Municipal (Maktaba Baladiyya) de Alejandría, con la signatura ج - ٤٥٦٤ - ن, de 35 folios (no páginas), sin numerar, y buena letra oriental, por el que citaré siempre; el otro, en la Dār al-kutub al-miṣriyya (51 fol. de 15 × 20 cms., letra magribī), catalogado, con la signatura أدب ٦٢٥٢, como anónimo (الحبّ والمحبّة مؤلّفه مجهول), pero que inmediatamente pude identificar.

Se trata de una obra de corta extensión. Tras un breve prologoillo en prosa rimada, el autor da la división de la misma en diez capítulos, que son los siguientes:

- 1º في إثبات حقيقة المحبة وشرفها.
- 2º في كلام الخائضين في حقيقة المحبة.
- 3º في حقيقة العشق وأسبابه ومراتبه وفي الفرق بينه وبين الخلّة. Entre los autores citados figuran: Platón (pero no la teoría de las esferas escindidas), Avicena, Aristóteles, Hipócrates, Mutanabbī, Aṣmaʿī, Ibn Taymiyya, el qāḍī ʿIyāḍ e Ibn Qayyim al-ʿYawziyya.

4º في كلام الخائضين بمدح العشق وذمه. Cita otro libro suyo sobre el amor: *Ṭaṣkīn al-aṣwāq bi-ajbār al-ʿuṣṣāq*.

¹ En el Catálogo de la Biblioteca Municipal de Alejandría, y no puedo precisar si al comienzo del códice mismo, se dice, sin embargo, que murió el año 1033 = 1623-24. Esta fecha de muerte es la misma que da Brockelmann, *GAL*, II, 369, y *Supplb.*, II, 496. Brockelmann le llama Marʿī ibn Yūsuf ibn Abī Bakr ibn Aḥmad al-Karmī Zayn al-dīn al-Maqdisī al-Ḥanbalī, nacido en Ṭūl al-Karm, cerca de Nābulus. La *Munya*, citada por el manuscrito de Alejandría, figura sólo en *Supplb.*, III, 1292 (adiciones).

5° في ذمّ الهوى وفي ذكر القلب ومدح العقل.

6° في علامات المحبّ والعاشق وماذا يصير لهما عند غلبة الوجد من السكر وغيره وماذا يترتب عليهما.

7° في حقيقة الشوق وهل هو يزول بالوصال أو يزيد وهل يصحّ كتمان المحبة وهل يتصور عند تمام المحبة هجر وهل إعراض الحبيب عن عداوة.

8° في إرشاد العاشق السقيم ، الى الطريق المستقيم ، وبيان عقوبة من جنح للفعل الذميم.

9° في الحذر من المرد وأصحاب العذار ، وما قيل فيهم من الأشعار.

10° Es una antología amorosa no demasiado interesante, en la que el autor incluye algunos versos suyos y acaba con una muwaššaha.

La única cita nominal de Ibn Ḥazm se halla en el capítulo IV (f° 9 r, en medio): وقال ابن حزم: وقد أحبّ من الخلفاء الراشدين والأئمة المهتدين خلق كثير ، وعبيد الله أحد الفقهاء السبعة عشق حتى اشتهر أمره وعدّ لائمه ظالماً ، وعشق عمر بن عبد العزيز جارية زوجته فاطمة مشهورة... El pasaje aludido de Ibn Ḥazm se encuentra en la ed. Pétrouf, p. 6, l. 4-5 y penúltima.

Pero donde el šayj al-Maraʿī entra a saco en el libro de Ibn Ḥazm, aunque sin citarlo, es en su capítulo 6° (في علامات المحب...) , que corresponde al 2° del «Collar», también titulado باب علامات المحب. He aquí parte del texto del autor oriental, en la que he suprimido los insignificantes versos intercalados, más algún pasaje inexpresivo, y en el que he subrayado las coincidencias más notorias, anotándolas.

فللمحبّ والعاشق علامات يعرف بها المحبون ، وحالات يتميز بها

بقربه ، والدنو منه ، والتباطى في القيام من عنده ¹ [1 verso] ... ومنها
 بذل نفسه والتكرم بها دون من يحبه ويهواه ... ² [13 r] ... ومنها
 الانبساط الزائد الكثير ، والتضاييق في المكان الواسع ، والمجاذبة على الشيء
 يأخذه أحدهما ، والتعمد للمس اليد عند المحادثة ، ولمس ما أمكن من
 الأعضاء الظاهرة ، وشرب ما أبقي المحبوب في الإناء ³ ...

De esta utilización o, mejor dicho, de este plagio podemos deducir dos conclusiones:

1ª El «Collar de la paloma» era todavía conocido y utilizado en Siria en la segunda mitad de nuestro siglo XVII ⁴. No

ولو أنه عين المحال ... وتصديقه وإن كذب ، وموافقته وإن ظلم ، والشهادة
 له وإن جار ، واتباعه كيف سلك .

والإسراع بالسير نحو المكان الذي يكون فيه ، والتعمد : P. 16, l. 12: ¹
 للعود بقربه والدنو منه ... والتباطى في المشي عند القيام عنه ...

ومنها ان وجود المرء يبذل كل ما يقدر عليه مما كان : P. 16, l. ult.: ²
 . يتمتع به قبل ذلك .

ومن علاماته ... الانبساط الكثير الزائد ، والتضاييق : P. 13, l. 15-18: ³
 في المكان الواسع ، والمجاذبة على الشيء يأخذه أحدهما ... والتعمد لمس
 اليد عند المحادثة ، ولمس ما أمكن من الأعضاء الظاهرة ، وشرب فضلة ما
 . ابقي المحبوب في الإناء ...

En esta coincidencia tenemos un nuevo indicio de que la adición de Bercher (p. 34 de su ed.): الانبساط الكثير الزائد في المكان الضيق es puramente caprichosa, como algunas otras del mismo editor.

⁴ Los demás autores antes aludidos son todos anteriores: Ibn al-Jaṭib, Ibn Qayyim al-Āwāziyya e Ibn Abī Ḥaṭṭāla, del siglo XIV de nuestra era, y Dāwūd

hay que perder, pues, totalmente la esperanza de que algún día pueda aparecer en Oriente un nuevo manuscrito.

2ª Como he tenido ocasión de observar en la introducción a mi versión española del «Collar» ¹, el pasaje de éste que ha tenido mayor fortuna, tanto en Oriente como en Occidente, es el de «las señales o síntomas — *‘alāmāt* — del amor». ¿Es que este capítulo circuló por separado, o fué incluído, con algo más, en otra obra que no conocemos y que sería la fuente directa de las utilizaciones orientales y hasta occidentales? En este caso, habría que restringir nuestra conclusión anterior.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

al-Anṭākī del XVI. Sólo Maqqarī muere en 1041 = 1631; pero, aun así, también es anterior al Mara‘ī.

¹. Cf. supra, p. 310, nota 3.

POST SCRIPTUM. — No me fué presentada en el Congreso de Orientalistas, pero me anticipo a una objeción que pudiera hacerse a la primera parte de este trabajo por los que piensan, en lo que se refiere a las ideas generales sobre el amor, que las coincidencias casuales en la expresión y en el tono son muy fáciles, ya que — según los que sostienen tal parecer — se trata de sentimientos y lugares comunes en cualquier época y latitud geográfica. No participo de esta opinión. El amor no es común a las diferentes épocas y culturas más que en lo que tiene de fisiológico o de legal. Ortega y Gasset ha dicho: «Suponer que un fenómeno tan humano como es amar ha existido siempre, y siempre con idéntico perfil, es creer erróneamente que el hombre posee como el mineral, el vegetal y el animal una naturaleza preestablecida y fija, e ignorar que todo en él es histórico. Todo, inclusive lo que en él pertenece efectivamente a la naturaleza, como son sus llamados instintos... El amor es una *institución*, invento y disciplina humanas, no un primo de la digestión o de la hipercloridia». Me reservo aplicar en un futuro próximo estas ideas de Ortega a la evolución de la literatura erótica árabe. Sólo adelantaré aquí que aproximadamente podemos fechar en el orbe árabe oriental cuando el amor naturalista de la ṡāhiliyya fué interferido y sustituido por el amor ‘udrī, por el que representa la lírica de ‘Umar ibn Abī Rabi‘a y sus congéneres,

por el de las esclavas y por la moda literaria del amor a los gilmān. De todos estos últimos amores, de tradición oriental, hay elementos en el *Tawq* de Ibn Ḥazm. Por otra parte, entre la noble espiritualidad erótica del cordobés y la brutal obscenidad de un gran poeta del siglo IX, como Gazāl, media un abismo, que no podemos sólo explicar por reacción espontánea, sin algún modo de influencia de la tradición oriental inmediatamente anterior.

DOS TRATADOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII SOBRE LOS MOZÁRABES

EL manuscrito 333/75 de la Biblioteca Universitaria de Sevilla contiene, entre otros escritos, dos opúsculos que se refieren a los mozárabes ¹. Francisco Javier Simonet trató de los escritores que en los siglos XVI y XVII se ocuparon de los mozárabes, en el prólogo de su conocida historia de este pueblo español. Ambrosio de Morales (en especial en el libro XIV de la Crónica General de España por él continuada) fué quien más hizo en su siglo en esta cuestión, y sus noticias serían la fuente común de eruditos y curiosos. Pero otros autores se ocuparían

¹ He aquí el contenido del citado manuscrito 333/75:

--- Carta del R. P. D. Antonio de Molina, Monge Cartujo del Monasterio de Miraflores, en Burgos, para el Rmo. P. Confessor del Rey D. Felipe 3 N. S. sobre la sisa de Millones que se echa a la Iglesia en este año de 1602. (Fos 2-36).

— En el fº 37 hay unos datos biográficos y una referencia a las obras del P. Molina, autor del anterior opúsculo.

— Discvrsio de Letras Humanas, llamado el Humanista, por el M. Balthasar de Céspedes, Cathedrático de Rhetórica de Salamanca. (Fos 38-82).

— Desafío en Zamora entre Diego de Monsalve y Diego de Mazariegos. (Fos 86-99).

— Del origen de los villanos que llaman christianos viejos. (Fos 101-113).

— Sin título: Tratado de los mozárabes que comienza: «Al tiempo que se perdió España...» (Fos 114-129).

• Memorial de algunos casos referidos en un libro manuscrito que dexó don Diego de Córdoba, Deán de Sevilla. (Fos 130-153).

— La Cueva de Meliso. Diálogo entre don Gaspar de Guzmán y Meliso, Mago. (Fos 154-180).

— Acerca de la Medicina. Coloquio. Interlocutores: Philiaptro y Comendador (Fos 182-209).

también del tema, que han escapado a la moderna investigación por no haber sido sus obras publicadas, acaso por el poco interés que tenían para el común de las gentes. Estos dos tratados pertenecen a esta curiosidad en torno al tema antiguo de los mozárabes. Ninguno de ellos aporta una novedad sustancial a los conocimientos que hoy día tenemos sobre los mozárabes, pero sí sirven para conocer las opiniones diversas que de ellos se tenía en los Siglos de Oro de las letras españolas. Ambos opúsculos fueron copiados juntos en el mencionado manuscrito, cuyo colector parece que fué, según Bartolomé José Gallardo¹, don Juan de Loaysa, erudito sevillano de fines del siglo XVII. Quienquiera que fuese, quiso reunir dos pareceres diferentes sobre la cuestión de los mozárabes, acaso entonces debatida por lo que pudiera tener de interés en las informaciones genealógicas. De nuevo en nuestros días ha resucitado el mozarabismo en sus diversos aspectos culturales; así, por ejemplo, en el histórico, por los estudios de Cagigas; en el lingüístico, por los de Menéndez Pidal y Steiger, y aun últimamente por los descubrimientos y comentarios acerca de la lírica mozárabe de Stern, Cantera, García Gómez, Dámaso Alonso y Menéndez Pidal. Es curioso que en el segundo de estos tratados se diga de los mozárabes que «componían versos ingeniosísimos», si bien el autor se refiere al influjo de los árabes sobre estos cristianos aislados. Me ha parecido, pues, que estas dos obrecillas serían datos curiosos para añadir a estos otros, mucho más importantes, que han renovado el mozarabismo en estos días nuestros.

* * *

¹ Bartolomé José Gallardo, en una nota autógrafa, al final del manuscrito, firmada por él y fechada en Sevilla el día 15 de octubre de 1824, dice: «Todos los papeles que contiene el presente volumen parece están escritos de puño y letra [luego añadió sobre la línea: del amanuense] de don Juan de Loaisa, erudito sevillano, a quien Ortiz de Zúñiga en sus Anales celebra agradecido de mui notizioso i diligente investigador de antigüedades». Después añade una noticia sobre un libro que Loaysa había escrito en 1694 sobre las antiguallas de la Catedral.

El primero de ellos fué escrito, según una atribución ¹, por el predicador dominico fray Agustín Salucio (1523-1601), nacido en Jerez de la Frontera, uno de aquellos inteligentes andaluces que en Sevilla crearon una corte literaria no estatuida precisamente en una Academia formal, sino más bien formada por reuniones amistosas en torno a nobles señores, como los de Gelves, o a humanistas como Juan de Malara, Francisco de Medina y otros, atraídos todos por el cultivo de las Artes y por un gusto nuevo por lo antiguo y lo moderno conjuntamente, en un grado que se correspondía con el ambiente de la ciudad, abierta por su puerto a los Océanos y mares del mundo. Según Pacheco en su *Libro de Retratos*, fray Agustín Salucio fué amigo de Herrera, hombre de pocos amigos. Acudiría a estas reuniones, y acaso este tratadito quedaría aquí en Sevilla en manos de alguno del grupo, y luego fué conservado o reproducido, hasta que lo copió el colector de este manuscrito ².

Esta obra es un Discurso o tratado en forma epistolar acerca de los cristianos viejos. Su fin es fustigar la altivez de los que por la sangre se creían mejores que otros, pues sabido es que el sentido de cristiano viejo era comúnmente el de «el hombre limpio que no tiene raza de moro ni de judío» (Covarrubias). Y, en este punto, la división que hace de la gente de España en cuanto a su ascendencia, es en extremo contundente: conquista-

¹ Esta atribución procede de la reseña de una *Miscelánea Genealógica*, citada con el n° 3577 en el *Catálogo de la Biblioteca de Salvá*, tomo II, Valencia 1872, p. 675, según la cual este tratado fué escrito por fray Agustín Salucio.

² Adolphe Coster, en su fundamental *Fernando de Herrera (El Divino)*, 1534-1597, París 1908, pp. 36-37, se refirió a Salucio, si bien sus indicaciones son escasas, y recogen las noticias de Nicolás Antonio y Pacheco. Mejor información se halla en la monumental obra de Jacobus Quetif y Jacobus Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum...*, tomo II, París 1721, p. 346. Del estilo de su oratoria dicen: «Casta illi erat et pura dicendi ratio, nec phaleratis utebatur adulterisque mollioris eloquentiae figuris et modis, sed verbis efficacibus rationumque pondere percellebat auditorum animos et conmovebat». De sus obras, citadas por Nicolás Antonio y por Quetif y Echard, quedaron numerosas copias, y muchas en manos de sus amigos y de otros hermanos de religión. En el libro del P. Ramón Martínez Vigil sobre *La Orden de Predicadores*, Madrid 1884, p. 370, figura una relación de siete tratados, cinco de los cuales se guardan en la Biblioteca Nacional de Madrid.

dores, conquistados, ni unos ni otros, y su mezcla. Alaba las hazañas de los primeros; de los segundos, moros y judíos, dice que es difícil establecer una genealogía que intencionadamente quiere ocultarse. Los que no son ni unos ni otros son los mozárabes, y sobre ellos habla extensamente para denostar su cobardía y mal ánimo; ellos y los convertidos son los cristianos viejos, a su juicio. El tratado es, pues, denigratorio para los mozárabes, y se aviene con la violencia expresiva de que tenemos noticias como propia de fray Agustín Salucio, el cual en una predicación increpó con frase evangélica al rey Felipe II, refiriéndose a unos impuestos: *Philippe, unde ememus panes ut manducent hi?*

* * *

El segundo de los tratados es una alabanza de los mozárabes, a los que considera como españoles heroicos, descendientes directos de los godos. Un poco más extenso que el precedente, es una exposición en dos partes: la primera es una reseña breve de la historia del pueblo mozárabe y de sus vicisitudes bajo el dominio árabe, y la segunda una relación de los privilegios de los mozárabes.

¿Es este tratado un fragmento de una historia más extensa? No sé decirlo, ni tengo medios para averiguarlo. Lo que de él se deduce es que su autor era un erudito que manejaba una extensa biblioteca, y de varios libros (con un criterio que pueden enjuiciar los historiadores) espigó la selección de textos enhebrada en este comentario laudatorio. Probablemente sería un curioso toledano. Acaso alguien parecido en formación a aquel don Pedro de Rojas, conde de Mora, que escribió en Toledo unos *Discursos ilustres, históricos y genealógicos* (1636), en uno de los cuales defendía a Leovigildo, y en otro escribía en una carta a don Francisco Arévalo de Zuazo, corregidor y justicia mayor de Toledo: «Por el gusto particular que hallé en vuestra merced en las controversias que hubo en la Librería de San Bartolomé de la Vega, en 23 de noviembre de este año de 1634, de saber de

raíz si el Cid Ruy Díaz, por otro nombre Rodrigo de Vivar, había ganado a Valencia y sido señor de ella, habiendo referido las dudas que en esto podía haber, entré en mi librería y revolví las Historias de...» ¹. El autor de este segundo tratado sobre los mozárabes, con ánimo semejante se entró un día en su librería y escribió este opúsculo después de haber consultado varias historias; sólo que tuvo el poco tino de fiarse en exceso del falso *Chronicon* de Julián Pedro, publicado con todos los honores de una crítica histórica por don Lorenzo Ramírez de Prado, en París, año de 1628, y combatido después por Nicolás Antonio. Pero en esto no hizo más que seguir a otras muchas gentes de su tiempo, y las otras Historias consultadas compensan en cierto modo esta confianza en el texto falsario.

Las cuestiones cruciales del Medioevo español eran materia de meditación y comentario por parte de estas gentes curiosas de los tiempos de Felipe II a Felipe IV. Así, aun en estos dominios de la erudición más o menos crítica, persiste aquella veta de medievalismo, tan propia de los Siglos de Oro de nuestras letras, en los cuales (como referencia de comparación) hemos visto impugnar la total mitificación fantástica del Cid, aun en medio de las leyendas que envolvían el hecho histórico. Estos dos tratados, obra de un predicador el uno, y de un erudito el otro, recogen opiniones diferentes sobre un mismo tema, indicios de la curiosidad de su época por los mozárabes, y que aquí ofrezco, según aparecen en el texto, que copio fielmente, sin más que añadir puntos y comas, a los historiadores y a quienes pueda resultar de interés conocer la fama de los mozárabes en los siglos XVI y XVII.

FRANCISCO LÓPEZ ESTRADA.

Universidad de Sevilla.

¹ *Discursos Ilustres Históricos i Genealógieos...*, por don Pedro de Rojas, Cavallero de la Orden de Calatraua, Conde de Mora, Señor de la Villa de Laios i el Castañar... En Toledo, por Ioan Ruiz de Pereda... Año MDCXXXVI. El texto a que me refiero como elemento de comparación está en los f^{os} 17 r y 17 v de este libro.

DEL ORIGEN DE LOS VILLANOS QUE LLAMAN CHRISTIANOS VIEJOS

Tiene tantas dificultades satisfacer a la pregunta, que V. Md. me haze en su carta, del origen de los villanos a que llaman chistianos viejos, que, por no confiar yo poder vencerlas, casi me quise atrever a no ponerme en ellas, porque los escriptores antiguos que trataron las cosas de España tubieron no sé qué falta o sea negligencia o infelicidad en escribir, que casi se pasaron siempre por alto lo que deseamos saber de aquellos tiempos. Y los modernos que escriben, en lo que siguen a los antiguos van con la misma esterilidad, y en lo que dizen sin la autoridad de aquéllos, es la verdad de su historia acerca de muchos tan incierta como sospechosa. Y por esto, el buscar en los vnos y en los otros el origen y causa de las cosas tan obscuras como ésta que V. Md. pregunta, es trabajo de que apenas se puede esperar la satisfacción que yo deseo.

Y pues escusarme de lo que V. Md. me manda fuera en mi obligación yerro que no admite disculpa, será necessario que V. Md. permita que las faltas de este Discurso se suplan con la voluntad que yo tengo de servirle. Y por no engolfarme en antigüedad de las primeras gentes que poblaron nuestra España, sobre lo qual ay grande diferencia entre Beroso y los demás Historiadores antiguos, porque no haze a este propósito de lo que V. Md. desea saber, es de notar que este nombre de christianos viejos nació después que los moros se enseñorearon de España, aunque no se sabe precissamente el tiempo del origen y principio de este apellido. Y es cosa, sin duda, llamarse christianos viejos por ser gente que de más antiguo tiempo començaron a professar la Fe y Religión christiana, que otros que más tarde vinieron a ella. Y porque esto no basta para declarar su origen, consi-

dero que toda la gente de que oy está poblada España tiene su origen y principio de vna de quatro diferencias, porque descenden:

- o de los conquistadores;
- o de los conquistados;
- o de los no conquistadores ni conquistados,
- o de la mezcla de los vnos y los otros.

Conquistadores fueron aquellos que, aviéndose retirado a las montañas y asperezas de Asturias, Galicia, Vizcaya y Navarra quando el Rey Rodrigo perdió a España, de allí tornaron a hazer guerra a los moros y poco a poco les ganaron la tierra, los cuales con immortales hazañas y con el precio de su sangre y vidas adquirieron la nobleza de que oy gozan dichosamente los hijosdalgo sus descendientes.

Y aunque los trabajos de las conquistas fueron generales a todos los conquistadores, con todo esso, la diferencia de las más gloriosas hazañas y famosas valentías fué causa de los mayores grados y menores en la nobleza. De aquí es la diversidad de los hijosdalgo de solar conocido y de los que, aunque tienen hidalguía, no tienen conocido solar donde referirse, a los cuales llaman hidalgos de possession, y otras superioridades y preeminencias que tienen más vnos linajes que otros.

De manera que la nobleza, hidalguía e inmunidades de los tributos fué premio dignamente por los conquistadores, con maiores o menores hazañas, merecido.

Los *Conquistados*, respecto del tiempo en que lo fueron, son en dos maneras: vnos de tiempo antiguo, otros de tiempo moderno.

Los de tiempo antiguo fueron los moros y los judíos que entre los moros vivían en España quando los christianos conquistadores tornaron a ganar la tierra. Estos moros y judíos, como esclavos de las haciendas que posseían, no tubieron ánimo de desampararlas y retirarse con los demás moros, y assí se quedaron hechos tributarios de los christianos, los cuales les dexaban sus tierras y religiones, no sufriendo el estado y estrechez de entonces maior alteración de las cosas.

Y digo también que los judíos fueron de los conquistados, porque después que Tito los venció, y destruyó a Judea y trunfó dellos en Roma, siendo desterrados y esparsidos por diversas regiones, en ninguna provincia, según cuenta vn historiador de su nación, estuvieron en tanta riqueza y authoridad como en España.

Pero, porque la experiencia nos enseña que la gente vencida, siendo de contraria religión, vive debaxo del dominio y leyes de los vencedores, [que] por benignos que éstos sean, suelen de ordinario ser ellos maltratados y tenidos en poco e injuriados, acontecía, pues, que muchos de estos moros y judíos, por evitar molestias, otros viniendo en conocimiento de nuestra Fee, poco a poco se convertían y recebían el sancto baptismo, los cuales, a diferencia de los otros christianos, fueron llamados christianos nuevos. Y, como éstos fueron de su natural gente vil e baxa, no aspiraban a cosas grandes y altas, alegres con la nueva libertad y contentos con labrar sus tierras y pagar a los conquistadores el tributo que por razón de ellas debían.

Y assí, con la successión del tiempo, consumidos de la gloriosa fama de los claros e illustres varones, quanto más de la obscura memoria de la gente soez y abatida, se fué perdiendo poco a poco la noticia del origen y principio de éstos, porque si ni la fama por su parte ni los historiadores por la suya (de lo qual con razón se quexa Juan de Mena) han sido bastantes a conserbar la memoria de vna infinita multitud de esclarecidos españoles del tiempo antiguo, dignos por sus heroycos hechos de ser eternamente celebrados y engrandezidos, no ay que espantar si el soldado ha sepultado en sus obscuras tinieblas la noticia de quién ayan sido los abuelos, que de aver sido no ay más averiguaciones que ver que han dexado descendientes.

Y si los más que oy son tenidos justamente por nobles apenas sabrán decir quiénes fueron sus antepassados, y ha trescientos años, ¡qué maravilla es aver perdido la memoria de los descendientes de aquéllos cuya perpetua baxeza ha sido causa de no averse jamás escrito ni hablado de la antigüedad de sus oscuros linajes!

Los conquistados en tiempo moderno son los moros, cuvas tierras fueron en las vltimas conquistas recuperadas, y los judíos que entre ellos y entre christianos se avían en su judayca y pérvida opinión conserbado, hasta que los unos y los otros abrazaron nuestra Fee en el dicho tiempo de los Reyes Cathólicos. Y porque en nuestra memoria ya se ha borrado la noticia de los que descenden de aquellos que fueron conquistados en los principios de la recuperación de estos reynos, de aquí es que el nombre de christianos nuevos no les damos ya sino a solos aquellos de los quales es la memoria reziente descender de estos vltimamente convertidos, la qual, por muy co-

nocidos que ellos sean, no se ostaría afirmar que passe de docientos años.

La tercera diferencia que ay de gente en España es la que desciende de *los no Conquistadores ni Conquistados*. Y para averiguar quiénes aquestos sean es menester traer a la memoria lo que el Arçobispo don Rodrigo dize en su Historia, que la batalla que el rey don Rodrigo perdió en el año 714, adonde él fué muerto y su Reyno ocupado de los moros, no fué tanto por la fuerça y potencia de los que pasaron de Africa, quanto por la convención y trato de engañosa paz concertada [por] los moros con vna gran multitud de christianos, en odio y detestación del hecho tyránico y deshonesta insolencia de su vltimo Rey godo, los quales, aviéndose revelado secretamente contra él, prometieron y juraron fidelidad a los moros y a Muza, su Rey y Capitán general, con condición que, pagándoles sus tributos, él les permitiesse gozar de su libertad, haziendas y religión christiana, según que por muchos años les fué cumplido; y ellos se quedaron posseýendo sus haciendas en los pueblos de los moros y debaxo de su dominio, amando más el regalo y possession de los bienes que tenían, sufriendo el yugo de los árabes, que la pobre compañía y descomodidad de los verdaderamente valerosos y esforzados españoles, los quales, retirados a las Montañas, vnidos con la fe y fortalecidos con la naturaleza del sitio, con ánimo invencible començaron a hazer frente y no sólo a resistir el ímpetu de los bárbaros, pero a hazerles abierta guerra, dándoles muchos y muy dichosos asaltos y habiendo de ellos victorias verdaderamente illustres, debaxo de la guía y amparo de su buen Rey don Pelayo.

Los quales concibieron tal odio y enemistad contra los otros christianos que se quedaron en los lugares a la obediencia de los moros, que, como dizen algunos historiadores, los començaron a llamar Mistos o Metis, dándoles en rostro la mezcla de su religión, como hombres que, honrándose con el nombre de christianos, toda la fe y lealtad y afección era con los moros.

Y creciendo esta enemistad entre los christianos del Rey don Pelayo y los que estaban sugetos a los moros, de tal manera se encendió, que se hacían muy cruel guerra los vnos contra los otros, hasta tanto que el rey don Alonso, yerno de don Pelayo y su successor después de su hijo Fabila, se mostró fortíssimo defensor y zelador de la

Fee, y por esta razón fué después de su muerte llamado por los suyos Cathólico. Y esto, no a comparación y diferencia de Carlos Martell, como algunos piensan, que en el mismo tiempo reynaba en Francia, el cual asimismo hazía guerra a los moros, a diferencia de los hereges arrianos, como si él huviera desterrado el arrianismo, según se cree comúnmente, porque ésta es cosa muy ridícula, pues ya en tiempo de los godos el buen Rey Ricaredo los avía desarraygado y acabado casi cien años antes.

Lo qual es tanto más digno de ser notado, quanto menos escriptores, aunque curiosos, lo han advertido, a comparación y diferencia de estos falsos y fríos christianos sin zelo ni amor de religión, que estando vnidos y mezclados y obedientes a los árabes, [a] los quales por su escusa y loca justificación [otorgaron] vna fidelidad, obediencia y passiencia, como ellos decían, christiana para con su príncipe y Rey, fuesse de la religión que fuesse, y [decían] que los del vando del rey Pelayo eran sediciosos y reveldes, perturbadores públicos, por contravenir el concierto y conserbación de la paz pública que entre los moros y christianos avía sido jurada y prometida por la mayor y más principal parte de los mismos, y que con mayor razón debían ser dichos (y eran) malos christianos y esclavos de la ambición y pasión de su Rey don Pelayo, que sierbos de Dios o zeladores de su religión. Y, junto con esto, decían contra don Pelayo que no avía tomado las armas ni hecho liga con los christianos buenos y católicos, sino por su proprio interés y por el deseo de reynar, y principalmente por vengarse de ciertos cavalleros con quien tenía natural enemistad porque le avían deshonorado a su hermana, y que él mismo, que tanto se preciaba de christiano, era en lo interior del vando de los infieles y por ellos tenía el gobierno de Guixon.

Era, pues, la verdadera causa de esta guerra de los vnos christianos contra los otros, porque los Metis sustentaban que la consideración de la Religión no era necessaria para poder reynar seguramente los christianos, de suerte que ellos no pudiessen sugetarse al rey y señor infiel.

Los del rey don Pelayo defendían que esto era no sólo error, mas heregía, y por esto ellos y su Rey han alcançado el renombre de Cathólicos, como soldados que peleaban por opinión sancta y verdadera y eathólica.

Era, pues, entre los Metis la corrupción de aquel siglo tan grande, que los principales señores de ellos (y entre ellos algunos obispos, como don Opas, arzobispo de Sevilla, que contra el de Toledo pretendía ser Primado de las Españas), vencidos de vna floxedad y vaxeza de ánimo, y perdido el entendimiento con la embriaguez de la dulçura de su patria, rentas y regalos de paz y reposo de esta vida, y por el miedo y vana opinión que tenían de las grandes fuerças de los moros, andaban de vna parte a otra persuadiendo a los christianos que se rindiessen y quietassen en paz y sociego debaxo de su nuevo señor y Rey, ya jurado y recebido y consentido por ellos, aunque fuesse de la falsa religión de Mahoma, alegando que eran obligados a obedecer a sus mayores y reyes, si bien fuessen infieles, y que los christianos se debían contentar con tal que les fuesse permitido gozar de sus bienes, y que debían contemporizar con la necesidad presente, esperando que Dios les embiasse de otra parte algún socorro de gente bastante para desechar enteramente el yugo de los infieles.

Mas no sólo las gentes de los siglos que se siguieron no loaron el hecho de estos contemporizadores y falsos christianos, sino culparon lo que los cathólicos zeladores que se recogieron a las montañas hizieron con su don Pelayo, elegido por Rey, aunque no era de los más cercanos del Rey don Rodrigo, muerto, y que el que era caudillo y cabeça de los árabes parece que era el verdadero Rey y señor de España por derecho de guerra y por el juramento y fidelidad que los christianos le abían hecho; que, al contrario, aquellos que obedecían a los moros, fueron por los del rey don Pelayo llamados Metrárabes o Muzárabes, quees decir Metis, título y renombre de ellos, dándoles por memoria y perpetua infamia para manifestar la voluntad y sugestión que a los árabes ofrecieron, debiéndose a los christianos defensores de la verdad cathólica y de la libertad de la patria. Y también los mismos moros los menospreciaban y tenían por viles y malos, como hombres que se avían sugetado a gente infiel por estimar más la possession de sus bienes que la defensa de su religión; según dize el autor de la respuesta de los verdaderos cathólicos franceses, p. 418, los llamaban marranos, que quiere dezir en arábigo, lo mismo que en griego, apóstatas, y desertores en latín, y desamparadores en castellano; fueron, como afirma él mismo, malditos de Dios y de los hombres, por aver por su floxedad perdido en ocho meses lo que nos ha costa-

do de recobrar cerca de ochocientos años, con deramamiento de sangre de más millares de christianos que entonces huviera costado hombres.

Mas los otros de las montañas, fué su causa aprobada y faborecida por Dios con infinitos milagros y dichosas victorias, y su buen Rey don Pelayo fué canonizado por Sancto; y en él y en ellos de tal manera resplandezida la merced de la Divina Bendición, que del Rey don Pelayo, como dicen el Arzobispo don Rodrigo y otros en sus Historias, sin aver faltado jamás legítima successión, descienden los Reyes que ha auido en España hasta el Rey don Felipe, que oy dichosamente reyna.

Y aquellos buenos christianos cathólicos, que, respecto de los que obedecían a los moros, eran en poco número, fueron el principio principal y causa de la recuperación de España y de los que en ella siempre sustentaron la puridad de la religión cathólica romana, defendiéndola con todas sus fuerças, y de quienes descienden todas las noblezas de hijosdalgo y cavalleros de estos Reynos.

Los muzárabes, como gente aborrecida de los otros christianos y abatida y menospreciada de los moros a quienes estaban sugetos y pagaban sus tributos, iban cada día diminuyéndose y siendo menor el número, a causa de los malos tratamientos que les hazían los moros, martyrizando muchos de ellos, como consta de lo que escribió San Eulogio y otros autores; y muchos de ellos, como vemos que lo hazen oy algunos soldados de Orán, Mazarquivi y Melilla, por redimir las vexaciones y molestias que padecían y por otros respectos, acabando de degenerar su vil ánimo en expressa apostacia e infidelidad, renegaron nuestra sancta Fe cathólica y se tornaron moros. Y assí, de tanta multitud que entre ellos quedaron apenas ha quedado noticia, sino de vnos pocos que avía en Toledo, en cuya memoria quedó su Missa y capilla muzárabe, y de otros algunos en Córdoba, por cuyos martyrios de poco acá han sido con gran veneración collocados en vna capilla de la iglesia mayor que llaman del Sagrario. Y no es menester más averiguación ni más historia para saber los pocos que estos muzárabes quedaron, que ver que apenas se halla rastro de sus descendientes.

Estos metrárabes o muzárabes, afligidos, apocados y diminuydos con la serbidumbre que entre los moros padecían, vinieron con el

tiempo a no pensar menos que continuar la guerra que en los principios hacían a los nobles christianos de las montañas, assí por ver con quán manifestas señales, milagros y victorias Dios los faborecía, como porque su poco número, y el grande de las miserias en que vivían debaxo de la tyranía de los infieles, les hizo perder los primeros bríos y tener por no pequeña felicidad quando podían seguramente gozar los pocos bienes que ya posseían, y assí por conserbarlos y gozarlos estaban, como aconteció a los griegos debaxo del dominio del tyrano {¿Hipias?}, esperando los successos que la guerra quisiesse dar a los vnos o a los otros, sin tomar armas del favor de los moros, porque no se las daban por no se fiar de ellos, ni de los christianos, porque ni las tenían ni osaban revelarse contra los moros por aquel vil y antiguo miedo de perder sus haciendas.

Y quando acontecía, que fué muchas vezes, que los nobles christianos recobraban algunos lugares de moros, estos mismos míseros e infames muzárabes recobraban también su libertad por beneficio de aquellos que conquistaban la tierra, y, no siendo conquistadores, a quien tan poco faborecieron, quedaban por gente villana y soez y sin nobleza, a quien compete propriamente el nombre de christianos viejos, con el qual se diferenciaban de la nobleza de las montañas y de los christianos nuevos que de los moros y los judíos se convertían.

Viniendo después con el tiempo la benignidad de nuestros Reyes a ser tan grande, que entre éstos el Rey don Alonso el Sabio, por combidar a los moros y judíos, que en su ley vivían entre los christianos, a que mexor y de mexor gana se convirtiessen a nuestra sancta Fee, por ley expressa mandó que los nueuamente convertidos pudiesen gozar de las preeminencias y oficios que todos los otros christianos, prohibiendo que nadie los infamasse llamándoles tornadisos, que es lo mismo que christianos nuevos, començó poco a poco el olvido de su origen, siendo cosa natural que no procuramos acordarnos de aquello que, acordados, nos ha de serbir de poco; y pues ni para deshonestarlos con ello por no incurrir en la pena de la ley, ni para eximirlos de sus pretensiones, avía de serbir la memoria de los que descendían de christianos nuevos, perdióse fácilmente este nombre, aborrecido de las leyes; y pues, según ellas, no se lo podían llamar ni tampoco les competía el nombre famoso de los hidalgos cavalleros conquistadores, començaron a llamarles christianos viejos, siendo con

ellos liberales del nombre de aquella gente que desde la pérdida de España avía sido siempre aborrecida y tenuta en poco de los conquistadores, por la baxeza de estado de los vnos y la sublimidad de los otros.

No causó temor de los otros nobles de que huviessen de venir con ellos en competencia ni igualdad, pues la cualidad de la nobleza los hacía siempre superiores. Y así, permitiendo que el olvido hiciesse su oficio, passaron poco a poco en figura de christianos viejos, y se consumió entre ellos la memoria de los pocos muzárabes que quedaron de este apellido, hasta que después, con las instituciones y estatutos de las órdenes militares, de collegios, iglessias y otras cosas semejantes, tornaron a ser excluydos los descendientes de christianos nuevos, y juntamente tornó a renovarse la diferencia y nombre como la [memoria] de algo que por mucho tiempo avía estado confusa. Y todos aquellos que, por su antigua baxeza y vil generación, no se sabía si descendían de los Muzárabes o de los antiguamente convertidos quedaron en el nombre y possession de christianos viejos, purgando el olvido de los defunctos su origen, como ya acontece a los expósitos y echados a las puertas de las iglesias, los quales, por ignorarse quiénes sean, los admiten en los collegios, iglessias y lugares semejantes, porque los que los admiten no procuran saber tanto su limpieza, quanto ignoran la falta que pueden tener de ella. Y éstos son a quien faboreze el olvido por ser hijos de padres no conocidos.

Y está la *quarta diferencia* de aquellos que descenden de la antigua nobleza de los conquistadores [que], hora por falta de hacienda, hora por otros respectos, se casaron y emparentaron con gente que descende de los conquistados, manchando no poco con esta ruin mezcla la limpieza de su descendencia, los quales, por no serbir a la pregunta de V. Md., no ay que tratar de ellos, ni tampoco de los que descenden de los extrangeros de otros Reynos.

Recogiendo ya las velas de nuestro discurso, parece que el que los villanos que oy se llaman y precian de christianos viejos en España tienen vno de estos dos orígenes:

o que descenden de los moros y judíos que eran tributarios de los christianos,

o de los Muzárabes y marranos, gente tan vil e infame y soez, que introduxo a los moros en España y los juraron por Reyes y los

obedecieron, sirbieron y les fueron tributarios, siendo sus amigos y confederados y enemigos de los christianos cathólicos y conquistadores y libertadores de estos reynos.

Y aun aviendo estos dos orígenes solos, por no saberse de qué descendien los villanos de este tiempo, échanse a la parte menos mala quedando con la niebla de su villanía antigua, y oculta la infinidad de los que vienen del otro origen de moros y judíos que entre nosotros se quedaron y concurrieron, los quales, porque fueron sin comparación en mucho mayor número que los muzárabes que al fin quedaron y permanecieron, no sé quién pueda dudar que más son los que descienden de estos moros y judíos convertidos, que los de aquellos antiguos muzárabes.

Y si no, pregunto a los que tubieron por más honra venir de aquellos marranos que acían guerra a los christianos nobles porque no obedecían a los moros, qué de ellos podrá oy probar que sus antepassados fueron de aquéllos.

Y con esto queda respondido a la pregunta que V. M. propuso del origen de los villanos que oy llaman christianos viejos. Guarde Nuestro Señor a V. Md.

En la Librería del Maestro Gil González Dávila, en vn libro enquadernado de varios, hallé este tratado y lo copié. Pareze original y antiguo, según la letra.

II

Al tiempo que se perdió España por la venida de los moros, muchos de los christianos, por no vivir sugetos a su tyranía, se retiraron a las Asturias, a los Pirineos y a otras partes, donde se ampararon y hizieron fuertes. Otros se quedaron a vivir entre los moros, permitiéndoles ellos guardar la ley christiana y la conserbación de sus costumbres y en parte sus leyes. Estos se llamaron Mozárabes, como todos afirman, aunque el origen de este nombre no es cierto, porque Garibay, Alcocer y Pisa quieren dezir que se llaman Mozárabes de Muza, que fué el conquistador de España y quiso en ellos perpetuar su nombre. Mas el arzobispo don Rodrigo, Andrés Resendio, Am-

brosio de Morales y el sentimiento común de los Historiadores afirma que Mozárabes es lo mismo que *Mixti árabes*, algo alterado el nombre, y que se llamaron así por averse quedado a vivir entre los árabes. Y ésta es la opinión más aplaudida.

En el año 714 entraron los moros en España, y después de varias conquistas en que consumieron dos años, en el 716 pusieron cerco a la ciudad de Toledo. Los vecinos, que eran muchos y valerosos, la defendieron animosamente, pero al fin, vencidos de la hambre más que de los moros, se huvieron de entregar, capitulando con ellos estas condiciones que refiere Juliano, Arcipreste de Santa Justa, autor antiguo de mucha diligencia y verdad:

1 *vt qui velent abire e ciuitate, possent impune* ¹ *exinde exire, sua secum portare, sua vendere et aurum secum ducere;*

2 *vt* ² *, qui mallent, remanerent in domibus quas eligerent ex ijs qui ab antiquo tempore habitabunt et in templis (excepto eo quod tunc erat maurorum mezquita maior futurum), qui, de cunctis, eligerunt vbi verum Deum patria religione collerent;*

3 *vt eadem tributa quae Regibus wisigotorum vsque ad eum diem persolverent amplius (seu deinceps)* ³ *Regibus sarracenorum persolverentur;*

4 *vt legibus gotorum inter sese gubernarentur;*

5 *quod etiam iudices ex ipsis christianis muzarabibus, qui ius [illis] dicerent, possent eligere* [p. 90].

Aceptadas estas condiciones y firmadas de vna parte y otra, se abrieron las puertas de la ciudad a 25 de mayo de 719.

Muchos christianos se fueron a otras partes; otros se quedaron allí, a quienes, conforme a lo capitulado, se dieron sus iglesias parrochiales y vn Heremitorio, y las demás dexaron asoladas o hechas mezquitas. Las seis iglesias duran hasta oy y se llaman santa Justa, San Lucas, Santa Eulalia, San Marcos, San Torcato, San Sebastián. El Heremitorio se llamaba entonzes Santa María del Alficen, y ahora Nuestra Señora del Carmen.

¹ ... impune facere et omnia secum...

² ... qui vero mallent, remanerent, iisque septem templa signarent, ex his quae ab antiquo tempore fuerunt Toleti, excepto maiori...

³ El paréntesis no figura.

Quedaron en Toledo muchas nobles familias del tiempo de los godos que conservaron su nobleza entre los mozárabes; Julián Pérez haze memoria de algunas, como se puede ver en sus palabras, que son las siguientes:

Familiae Nobiles, vt relictum inveni in schedis Tabularij Sanctarum Justae et Rufinae Toleti, Lupus Barrosus ex antiqua familia Barrosorum, Alfonsus Godielus Godielorum, Gudila Ficulnus Ficulnorum, Petrus Armildez ex familia Armildorum, cum quibus mixti sunt Quirini a Quirino, ciue romano, nunc Chirini corrupte dicti sunt, Portocarreri Toletani et alij [p. 83].

Floreció en Toledo el culto de la religión christiana entre las tyránías de los moros, porque tubieron siempre los mozárabes sus Arçobispos, Clero, religiosos y muchos varones eminentes que conservaron en toda su pureza la fee cathólica, de que andan muchas historias de aquella ciudad.

El traje que vestían, la lengua que hablaban entre sí y en el comercio que era fuerça tener con los moros, explica Juliano de esta manera:

Loquebantur Muzarabes linguam hispanam consuetam et goticam, praecipue toletani, qui politiores erant caeteris, qui nitorem linguae vernaculae natium inter Mauros observaverunt [Haec a Tubale principium habuit], *in contractibus et sermone vulgari; cum sarracenis lingua loquebantur arabica, inter se sermone gotico vel hispano vetusto utebantur* [p. 91].

Esto del lenguaje. Y luego del vestido:

Nobilis vestitu gotico, plebei autem vestibus more sarracenorum [p. 91].

Conformáronse con la Iglesia gótica en las ceremonias ecclesiásticas, ritos, costumbres y administración de los sacramentos.

Las leyes por que se governaban eran el Fuero Juzgo y las demás del tiempo de los godos. Assí lo refiere Juliano:

More vero templorum in sacris et conventibus et usu sacramentorum et ceremonijs ecclesiae Gotticac ac Foro iudicum ac gotticis etiam legibus [p. 91].

Esto fué a los principios; mas después, con el mucho trato de los moros, se aficionaron tanto a su lengua, que no se les dió nada de olvidar la latina, que vino a quedar en muy pocos. Y assí, ciento y treinta años después que escribió Albaro, el gran amigo de San Eulogio, los mozárabes cordoveses con gran calor y estudio aprendían el arábigo y lo hablaban tan diestramente y más que los moros; componían versos ingeniosísimos; trataban sus historias ignorando las cosas de la Iglesia y menospreciando los ríos caudalosos del Parayso que en ella nascen. Laméntase Albaro de ver los mozárabes tan empeñados en estos estudios, a su juycio impertinentes, y quisiéralos retraher al amor de la lengua latina y ceremonias ecclesiásticas, y assí dize:

Prob dolor! Linguam arabum nesciunt christiani et linguam propriam nescire volunt.

Pero estas quejas piadosas de Albaro no tubieron fruto, porque los Mozárabes se dexaron llevar del apetito y sabor del language de los moros con la ocasión que tenían presente, en tal grado, que de todo punto se desvaneció la lengua latina. Y assí fué necesario traducir las Sagradas Historias, las Esripturas y libros ecclesiásticos en la lengua árabe que ellos entendían ya solamente.

Haze de esto memoria Heleca en las *Addiciones a Máximo*, y dízelo en esta forma:

Sacrae Scripturae arabice translatae a presbiteris catholicis habentur et cum scholijs circumferentur, praecipue Novum Testamentum: Evangeliorum, Epistolae Sancti Pauli, Epistola Jacobi Zebedei missa ad Hispanos ex dispersione judaeos iam conuersos, Epistola Petri, Joannis et Judae, quae, licet missa sit ad omnes ex judaismo, praecipue tamen ad hispanos, ex duodecim tribubus collectos, Apocalipsis sancti Joannis et Liber de Vitis Patrum et Historia Latina [Juliani] Dextri, Marci Maximi et aliorum, et Chronicon Eusebij et Libri De Ciuitate Dei Sancti Augustini, propterea quod lingua latina iam euanescebat. [Additiones, párrafo 25, p. 6].

El mismo testimonio dan el Arçobispo don Rodrigo Ximénez, lib. 4, cap. 3; el Rey don Alonso, 3 p., cap. 2.

Marineo Siculo, lib. 5,
incep... de Nulione et...
dia Martirib...

Los moros, con la poca fidelidad que tienen, no guardaron a los mozárabes los capítulos de los conciertos; en muchas cosas perseguíanlos y atormentábanlos por que olvidassen con la lengua la fe de Christo. No faltaron medrosos; pero muchos, constantes por las coronas del cielo, desdeñaron charicias y no temieron amenazas, ni se doblaron con los tormentos a ser fementidos a Dios y desleales como a ellos los moros. Llenos están los libros y más el cielo de los frutos de esta persecución de los árabes. Heleca entre todos la escribió brevemente:

Hoc tempore crudeliter vexantur muzarabes a sarrasenis, praecepit Cesar-augustae, Cordovae, Hispali et Toleti [Additiones, párrafo 26, p. 6].

Y Juliano, año 773:

Sub Helipando pontifice, Muzarabes vehementissime passi sunt, iniurijs sarrasenorum prouocati: propterea [quod] multi ad Asturias, alij ad Gallias fugere coacti sunt, relicto natali solio et filiis [p. 97].

Por los años 773 cuenta Juliano que vino a Toledo Carlos Magno, el Emperador, adonde se detubo algunos meses bien hospedado y entretenido del rey Galafre, que entonces tenía el ceptro de aquella ciudad, y de Elipando, arcediano y después arzobispo de Toledo; frequentaba mucho Carlo Magno la Iglesia de Santa Justa y comunicaba estrechamente con los mozárabes, doliéndose mucho de sus miserias y del rigor y gravedad del captiberio que padescían, por donde les empenó su palabra que en la primera ocasión que pudiesse auía de poner todo su cuydado y esfuerço en venir a darles libertad; y por entonces escribió al Summo Pontífice Adriano para que assimismo se compadeciese de su opresión y miserable servidumbre. Váyase con cautela en este pedazo de Historia, porque el mismo Juliano aun no la da por cierta, y Ambrosio de Morales se inclina a que es fabulosa o que tiene mezcladas cosas no dignas de crédito.

En el año 855 la persecución de los moros contra los mozárabes se accrescentó de suerte que, no pudiéndola sufrir gran número de ellos, pidió licencia y cartas de favor al arzobispo de Toledo Gome-

zindo para passarse a Francia, y él se la otorgó y los embió encomendados al emperador Ludovico Pío, hijo de Carlos Magno, que los recibió benignamente y los acomodó de ciudades, casas y hacienda con que remediaron su fortuna. Assí lo refiere Juliano.

No se estaban siempre encerrados en Toledo los mozárabes, que bien solían ir en ayuda de los reyes de León y a otras hornadas semejantes, o por la libertad que tenían o, lo que es más fácil de creer, hurtándose a la diligencia de los moros; y assí refiere Juliano que en la batalla milagrosa de Clavijo se hallaron [*en blanco*] y Lope con vna escuadra de mozárabes de [*en blanco*] don Ramiro. Sus palabras en el [*en blanco*]:

*Iudex Toleti muzarabum, Gundericus, filius Gunderici, Lupi nepos, quorum vterque sanctae pugnae Ranimiri, Regis Legionis et Oveti, cum armis interfuit cum alijs multis militibus Toletanis, quorum fuerunt isti duces. Etiam comitati sunt*¹ *Clauigij nominato, Sanctum Pontificem Toletanum Westremirum senem* [p. 103].

En el año de 857 dize Juliano que murió Wistremiro, Arçobispo de la ciudad de Toledo y hermano de Lope, mozárabe y juez de los mozárabes, el qual fué tiernamente llorado de todos; y dízelo por estas palabras:

Quem, pauperes, orpbani, viduae et sanctus illi totus Muzarabum senatus, maiori ex parte pauper, tanquam comunem parentem lugent [p. 104],

en que se conoce la pobreza de los mozárabes, y cuán grandes eran los trabajos que entre los moros padecían.

En el año 858 cuenta que se juntó vn Concilio en Toledo de los Obispos comarcanos para nombrar successor de Wistremiro, y de común consentimiento de todos se hizo el nombramiento en San Eulogio cordovés, a quien embiaron una legacia con los mozárabes siguientes:

Misserunt ad eum oratores: Bonitum archidiaconum, Ossorium, Gundericum iudicem et alios étiam praeclarissimos viros Sanctae Justae Muzarabes, Gomeza-

¹ Falta... in eodem proelio...

num, Barrosum et Menendium, item judicem Hermildum Quirini filium, omnes muzarabes sanctae Justae [p. 106].

Acceptó san Eulogio, mas no pudo ir en todo aquel año, y el siguiente padesció martyrio en Córdoba, y assí nunca tomó possession de la Silla.

En el año 905 escribe vna batalla que hubo entre los moros y los de Talavera, donde perecieron muchos mozárabes, aunque peleando valerosamente:

In conflictu cum Mauris Talaberae ¹, *non procul a Toletu, multi muzarabes toletani caeduntur, et inter hos, Ossorius Gunderici, judex muzarabum toletanorum, relictis filiis Lupo Ossorio et Gundizalvo Ossorij, qui postea fuit episcopus conimbrisensis* ² *et nisi Deus providisset ut qui sub mahometo Aben Lupi erant Toleti Christiani muzarabes fortiter se gerissent contra mauros talaberenses, omnes* ³ *ad unum eo die perijissent* [p. 110].

Con la comunicaci3n ordinaria de los moros se les pegaban a los mozárabes sus costumbres y ceremonias, para cuyo remedio Visitano, arzobispo de Toledo, congregó vn Concilio en que tratar este negocio. Dízelo assí Juliano:

(Visitanus) clarus habetur doctrina et vitae sanctimonia, qui coegit Concilium Toleti ad inveniendum remedium ne muzarabes Toletani, imo totius Hispanie, Sarrazenis coniuncti illorum ceremonijs communicarent [p. 112].

Sucedió esto por los años de 940.

Y por el 946 advierte vna cosa muy notable en este punto:

Floruit etiam Toleti Lupus Ossorius, alcaldu muzarabum, qui persequabatur muzarabes qui in terra maurorum apostatauerant, vocans eos infames et viles et nullo modo patiebatur eos in numero testium recenseri [p. 113].

Y por el grande aprieto en que se veyá toda la christiandad de

¹ Falta... vel Elborae, in Carpetania...

² Falta... vir santus...

³ Falta... ex muzarabibus iuere cum eis...

los mozárabes, Juan, arzobispo de Toledo, que le sucedió a Visitano, escribió vna carta llena de fervor, zelo y doctrina a todos los mozárabes de España animándolos a padezer por Christo y a no degenerar de la Fee que con el Baptismo se les infundió, y en razón de esto escribía también al Summo Pontífice, y tubo respuesta de su carta.

Cerca de los años de 1008, Abdala, rey de Toledo, con orden de Vincencio, arzobispo de la misma ciudad, embió vna embaxada al rey don Alonso, que era niño, pidiéndole a su hermana por muger. Los embaxadores fueron Geroncio, arcediano de Toledo, y Mustafá morabito y algunos mozárabes de mucha cuenta, cuyos nombres escribe Juliano assí:

fuere cum eis ex muzarabib'is: Menendus Gundisalvi, Albarus Lupi, Munio Gudielis [p. 116].

Llevaba Geroncio orden secreta del Arzobispo para que deshiziese las bodas, y no se atrebió en ocultar la verdad al Rey, porque temió que, si se mostraba mal negociador de las bodas, lo avían de pagar con la vida todos los interventores.

Otras cosas prosigue Juliano de este argumento que tocan a la historia de los Mozárabes, que, por no ser de mucha consideración, se dejan de referir en este lugar.

Ahora es de saber que por los años de 1058, poco más o menos, hallándose los mozárabes muy oprimidos del rey Hiaya, hijo de Almenon, que reynaba en Toledo, secretamente escribieron al rey don Alonso, el sabio [l. sexto] de este nombre, dándole cuenta de su mala fortuna y pidiéndole que los librasse de aquella opresión y tyranía, obligándole a esto con que sus buenas dichas començaron en aquella ciudad y que allí era justo que tubiessen su colmo. Certificábanle que era muy fácil la conquista de la ciudad, assí por el socorro que ellos le darían, como por estar los moros disgustados y mal avenidos con su rey; que no dexasse passar esta ocassión tan deseada de sus antecessores, que ellos se ofrecían, si le llegasse a poner cerco, a entregársela, que esfuerço y voluntad tenían para todo.

Siguió el rey el consejo de los mozárabes. Cercó a Toledo y en el año de 1085 tomó la ciudad, como refieren las Historias de España y las de Toledo: el Arzobispo don Rodrigo, lib. 6, cap. 22; Zuri-

ta, en los *Annales de Aragón*; don Alonso de Cartagena, cap. 35 [es el 75] del *Compendio*; Salazar de Mendoza, Pisa, Alcozer, etc.

Poblóse la ciudad de varias gentes que trahía en sus exércitos el rey don Alonso, aumentáronse muchas iglesias, eligióse y consagróse el arçobispo don Bernardo, francés de nasción; y para mayor acrescentamiento del culto divino, le hizo el rey muchas donaciones y concedió grandes privilegios; pero entre todos sus cuydados no fué de los menores el gratificar a los mozárabes los servicios que le avían hecho y su constancia en la fe y legalidad a él y a todos sus antecesores guardada, porque, si bien a todos los que vinieron a poblar concedió grandes privilegios y exempciones, atendiendo a las razones dichas, andubo en todo más liberal con los mozárabes, según lo que refieren Francisco de Pisa en el libro 3 de la *Historia* de aquella ciudad, cap. 18, y Pedro de Alcozer, lib. 1, cap. 66.

* * *

No por haverse conquistado la ciudad de Toledo, y pobládose de christianos conquistadores, se extinguió la descendencia y nombre de los mozárabes, que antes, mudada su pobreza en maior fortuna, duró el nombre y la sangre de esta nobilíssima gente con mucha estimación entre los demás christianos, sin mezclarse ni confundirse con ellos. Y así, don Rodrigo Ximénez, que vivió casi 200 años después, porque acabó su historia en el año 1243 de Christo, haze de ellos particular mención y afirma que en su tiempo aun se conservaba y florescia el nombre y descendencia de los mozárabes, lib. 3, cap. 24:

Arabes enim quos vi non poterant subiugare falso foedere deceperunt, Oppa, filio Egij, hispalensi episcopo suadente, vt subjecti Arabibus viverent sub tributo, et si forte Dominus patriam visitaret, fierent subvenientibus in succursum, et sic, fraudibus circumuentibus, reddederunt oppida et praesidia ciuitatium; et isti dicti sunt mixti arabes, eo quod mixti arabibus convivebant, quorum hodie apud nos nomen perseverat et genus.

Quanto a los privilegios concedidos a los mozárabes de que arriba se hace mención, es de advertir que éstos fueron en dos modos:

vnos, concedidos a toda la nación, llamémosle assí, de los mozárabes; y otros, a las personas particulares de ella. Y en quanto a los primeros, ha quedado memoria de dos principalísimos: el vno es [que], quando el rey don Alonso ganó a Toledo, dispuso las cosas de la república de suerte que la administración de la justicia se encargó a los mozárabes, dexándoles vivir y gobernar conforme a las leyes antiguas que llaman *Fuero Juzgo* de los godos. Así lo escribe Pedro de Alcozer, lib. 1, cap. 60, de su Historia, donde, hablando de los mil caballeros castellanos que puso de guarnición en Toledo el rey don Alonso, dize:

Y porque estos cavalleros suplicaron al rey que los dexasse juzgar por su Fuero castellano y no por el Fuero Juzgo, que eran las leyes antiguas de los godos por donde los christianos muzárabes se juzgaban, el rey se lo concedió y dióles vn alcalde castellano que los juzgasse por el Fuero de Castilla en las causas civiles, pero en las criminales quiso que fuessem [to]dos sugetos al alcalde de los mozárabes. De suerte que, si alguno de los que nuevamente venían a morar a esta ciudad era demandado ante el alcalde de los muzárabes, y pedía ser remitido a su alcalde castellano, si la causa era civil, remitíanle; y lo mismo era del vecino de esta ciudad de padre y madre y abuelo, que si era demandado ante el alcalde castellano, y pedía ser remitido a su alcalde muzárabe, también le remitían; la qual orden de gober nación aun duraba en esta ciudad en tiempo del rey don Pedro, mas ahora es muy diferente, como después diremos. Y no solamente se usaba en tiempo de este rey, mas muchos días después.

Hasta aquí Pedro de Alcozer, el qual, continuando la *Historia de Toledo*, por la successión de los Reyes de Castilla, en el cap. 90, tratando del rey don Pedro, haze memoria de don Gonzalo Palomeque, alcalde de los mozárabes. Y de estos alcaldes mismos es el juez de los toledanos que confirma en vn privilegio referido por Salazar de Mendoza, *Libro de las Dignidades de Castilla*, cap. 2 [del libro II, f^o 29 v], y se llama, en la dicha confirmación, Juan, juez del pueblo de los Toledanos; y los demás confirmadores que se siguen parece assimismo que son de los mozárabes de Toledo.

El otro privilegio concedido por el rey don Alonso a la gente de los mozárabes fué conserbar el Oficio divino de la Iglesia gótica que ellos representaban.

Es vulgarísima la historia de las competencias que hubo entre los muzárabes y el rey don Alonso sobre introducir el oficio romano y dexar el de San Isidro. Véase el caso en don Rodrigo Ximénez, lib. 6, cap. 7; Mariana, lib. 6; cap. 18 [es el libro IX, cap. 18]; Salazar, lib. 2, cap. [2].

De este lugar sólo es de advertir lo que resulta de las competencias dichas, y fué que el rey don Alonso, por agradar y satisfacer a los mozárabes que sentían en extremo dexar las ceremonias y costumbres de sus antecesores, les concedieron que en las seis iglesias parrochiales antiguas, que se conserbaron en tiempo delos moros, se celebrassen los officios de la Iglesia gótica conforme al estylo que hasta entonces se avía guardado, y que todos los mozárabes y sus descendientes, ya morassen dentro, ya fuera de la ciudad, fuessen sugetos y contribuydos a las tales parrochias, sin señalar los límites ni territorio cierto. Todo lo qual escribe con mucha elegancia Albar Gómez en el lib. 2 de los *Hechos de don Francisco Ximénez*, y dize assí:

Sed tamen ut rex [Alfonsus] animos turbarum leniret, adhuc sacra sua conferri frementium, cum in vrbe nuper recuperata inter varias basilicarum, fauorum aedium-que sacrarum dedicationis parociales in primis (quas vulgo parochiales vocant) ecclesiae regionatim constituerentur, ad quas populus, rei diuiniae causa conueniret, suique limites per vicos, domosque singulis definirentur, solis illis sex ecclesijs, in quibus Isidorianus ritus, vel inter hostes per tot annos duraverat, fines nulli praescripti sunt, sed sui cuique mozarabes illorumque posteri, vbi illos intra extrave urbem in agro toletano morari contingeret, immunitatibus et privilegijs non vulgaribus concessis, [pro] Parochianis et tribulibus assignati fuerunt [pp. 969-970].

Practicóse este privilegio de juezes en los successores de aquellos mozárabes que siempre reconocieron por suyas las dichas seis parrochias, y las frequentaban asistiendo a los sagrados Oficios de la Iglesia gótica, hasta que poco a poco, menguándose mucho las familias de los mozárabes, o por falta de successión o por averse mesclado y confundido con otras que no lo eran, poco a poco se fueron también introduciendo las ceremonias y costumbres de la Iglesia Romana, hasta llegar al punto que dize Alvar Gómez.

Quandiu ergo illi Mozarabes eorumque posteri floruerunt, suam quisque Eccle-

siam sacraque gentilitia frequentarunt; sed paulatim familijs deficientibus, ritus etiam ille deficere et gregorianus sensim in sex etiam illas ecclesias introduci cepit. Tandem ergo factum est ut non nisi paucis quibusdam statis festisque diebus suo ritu in illis sacrificaretur [p. 970].

Mas esta gran quiebra soldó en parte don Francisco Ximénez, que, para restituir y conserbar esta venerable memoria, fundó en la sancta iglesia de Toledo la capilla de los mozárabes, como largamente prosigue el doctísimo escriptor de sus hechos Albar Gómez, [p. 970], Francisco de Pisa, lib. 5, cap. 8, y otros.

Los privilegios concedidos a estos mozárabes no se escriben en las historias, y assí no se puede hazer relación de ellos que sea de importancia. Albar Gómez los señala confusamente con las palabras que se han referido:

Immunitatibus et priuilegijs non vulgaribus concessis.

Pero quáles sean estas inmunidades, ni a él le toca decirlo ni a estos ayuntamientos, sino a los descendientes de los mozárabes, que los deben tener guardados en sus escritorios.

Con no mucha más distincción habla Alcocer, lib. 1, cap. 66.

Dió de nuebo, dize, el rey don Alonso grandes privilegios y exempciones a los christianos que a ella vinieron a poblar, como se ve oy en esta ciudad, y a los que puso por su guarda, y mucho mayores a los christianos llamados muzárabes que en ella halló, porque como buenos avían perseberado siempre ellos y sus predecesores en nuestra sancta Fe cathólica, sin aver sido corrompidos de la secta y deshonesto vivir de los moros, cuya descendencia dura aún hasta oy en esta ciudad, aunque por las muchas mudanzas que las cosas en ella han hecho, se han mesclado unos con otros, de manera que este nombre de muzárabe está ya casi del todo deshecho.

Hasta aquí Pedro de Alcozer.

Francisco de Pisa, lib. 3, cap. 18, habló en la misma contormidad. Y en el lib. 2, cap. 36, con alguna más distinción, dize:

A los descendientes de los mozárabes los reyes de España han concedido muchos

privilegios y exempciones, de que hay copia en los archivos de esta ciudad, los quales hasta oy se guardan y están puestos en vso, en cuyo favor muchas vezes en contradictorio juycio se ha sentenciado y executado.

Mas no solamente en los Reynos de la Corona de Castilla se les han concedido a los mozárabes estos privilegios, sino otros muchos en los Reynos de otras Coronas, como en Portugal, donde se pasaron algunos de Toledo en compañía del conde don Henrique, yerno del dicho rey don Alonso, de quien recibió aquel estado, y allí heredó y premió a los mozárabes que fueron con él. Véase Salazar de Mendoza, lib. 2, de las *Dignidades*, cap. 2.

Y en el Reyno de Francia, con ser tan extraño de los de Castilla, el emperador Ludovico Pío, según advierte Juliano, admitió y concedió grandes privilegios a los mozárabes que, huyendo la furia de los moros, se pasaron a su serbicio. Mas sucedió que los franceses, llevando mal que hombres extrangeros fuessen tan honrados del Emperador, no les guardaban ni respetaban sus inmunidades y preeminencias, de lo qual se quejaron ellos ante el Emperador, y, conocida la verdad, despachó en favor suyo dos provisiones, cuyas copias están insertas en el libro de las Historias de Francia que sacó a luz Pedro Pisco, de donde las trasladó Baronio a sus *Annales*, tomo 9, año 815. La primera tiene este título:

Hoc est praeceptum remissionis siue concessionis quod fecit Ludouicus imperator Hispanis qui ad se confugerunt.

Y comienzan ambas:

In nomini Domini et Salvatoris Jesuchristi, Ludouicus, Diuina ordenante Prouidentia, Imperator augustus, etc.

Y luego prosigue las causas que tubieron estos mozárabes para dexar su tierra, y explica los priuilegios que él les concedió, y manda con todo rigor que se les guarden.

En la segunda provisión, después de dicha la querella de los españoles por las violencias que con ellos se vsaban, buelve a mandar, con mucho rigor, que ninguno de los suyos ni de los españoles más

poderosos, contra quien principalmente se dió la querella, les agrabie ni vaya contra sus privilegios, como más largamente en las dichas copias se refiere.

Y este buen passage que los franceses hicieron a los españoles mozárabes, amparándolos en sus privilegios, es muy digno de ser imitado ahora, para que las reliquias casi apagadas de aquella esclarecida gente no se acaben de consumir, pues en ellos solamente ha quedado algún vestigio de la sangre y nobleza de los godos.

Porque los montañeses que, después de la pérdida del rey don Rodrigo, recobraron a España y la poblaron nuevamente no eran de la sangre ni tenían mezcla de los godos, como lo averigua el P. Fr. Juan de la Puente en la *Conveniencia de las dos Monarchias*, lib. 3, capítulo 23 y 24, y don Juan Briz en la *Historia de San Juan de la Peña*, lib. 1, cap. 2.

De lo dicho consta cuán grande fué el deslumbramiento y error de Bernardo de Lucemburg, quando en el Cathálogo de los hereges alistó a los mozárabes, como si su profesión fuera heregía y no estuvieran sus ceremonias y costumbres aprobadas de la Iglesia Cathólica. Léase a Fr. Alonso de Castro, lib. 1, *De justa hereticorum punitione*, cap. 7, donde haze mención de este desacuerdo y lo impugna.

Púdose mober Bernardo de Lucemburg por vna Epístola de Gregorio VII al rey don Alonso en que le dize:

Nouerit excellentia tua, dilectissime, illud vnum admodum nobis, imo Divinae Clementiae placere, quod in ecclesiis regni tui matris omnium Sanctae Romanae Ecclesiae ordinem recipi et ex antiquo more celebrari fueris. Denique in illo quem hactenus tenuisse videmini (que es el oficio de los mozárabes) sicut suggerentibus religiosis viris didiscimus, quaedam contra catholicam fidem inserta esse patulo conuincuntur.

Refiere esta epístola Baronio, tom. II, ann. 1080.

Y, si fuera verdad lo que le mintieron al Pontífice, no iba descaminado Lucemburg; pero la relación que le hicieron a Gregorio aquellos buenos religiosos que dize, fué muy incierta y siniestra, porque el oficio de los mozárabes nada contenía contra la fe cathólica ni era possible aviendo sido sus antecesores San Isidoro y San Leandro, santos doctísimos, por orden, según refieren muchos y Albar Gómez,

del IV Concilio toledano celebrado en toda España con aprobación de los Sumos Pontífices, que lo confirmaron muchas veces, y Dios con milagros, que son testigos mayores de toda excepción. Mas esto no es ya de este lugar.

Ni hay para qué traher más argumentos, sino presentar el mismo Officio, pues Dios, para convencer la falsedad de estas opiniones, lo ha conserbado en toda su pureza y está por (ver) de cuántos le han visto tan lexos de lo que le achacan, que antes es vn testimonio vivo de la sanctidad y costumbres de la primitiva Iglesia. Por donde dixo de él Baronio en las Notas al Martyrologio Romano:

In Breviario Toletano ad Kalendas Maias de his sacer hymnus conscriptus habetur, aliaque plura, quae antiquitatem illam habetur purissimam redolent.
15 Maij...

Y, para concluir con lo que se començaron estos apuntamientos, parece que es más llegado a razón, acerca del nombre de los mozárabes, el origen y significación que le dan algunos, muy diferente de los que al principio de este papel se apuntaron.

Juan de León, natural de Granada, y que se pasó a los Reynos de Africa quando la conquistaron los Reyes Cathólicos, y después se boluió christiano, afirma en el lib. 4 que mozárabes es lo mismo que árabes por accidente o como si dixéramos, acaso para distinguirlos de los que son árabes por linaje y naturaleza, al modo que los latinos hallan diferencia entre Hispanos y Hispanienses, porque según Carisio:

Cum dicimus Hispanus, nomen nationis ostendimus; cum autem hispaniensis, renomen eorum qui provinciam hispanam incolunt, etsi non sint hispani.

A este modo, pues, árabes significa los naturales de aquella tierra o nación, y mozárabes significa los que acaso sin ser naturales se juntaron a ellos, como les sucedió a los españoles. Y hase de creer en esto a Juan de León por aver sido muy inteligente de la lengua árabe y de las historias de los moros.

Explica también el nombre de mozárabes en este sentido el P. Fr. Alonso de Alcalá, y síguete Bernardo de Aldrete en las *Antigüedades de Africa*, lib. 3, cap. 25 [p. 433].

Y así no se ha de explicar ni escribir *misti arabes*, haciendo la mitad voz latina, sino componiéndola de dos arábigas en esta forma: *Muzta Arabi* en singular, y en plural *Muzta Arabin*. De donde se vino a corromper el nombre de mozárabes de la suerte que ahora se pronuncia.

BIBLIOGRAFÍA DE LOS TRATADOS

Indico a continuación de una manera sumaria los libros consultados por los autores de estos tratados, en especial por el del segundo. Entre [] he indicado en el mismo texto referencias complementarias y rectificaciones, hasta donde me ha sido posible hacerlo:

Alcalá, Fray Pedro de. — *Uocabulista aráuigo en letra castallana...*, 1505 No he podido consultar la referencia.

Alcocer, Pedro de. — *Hystoria o descripción de la Imperial cibdad de Toledo...*, Toledo 1554. Referencia 2.811 del Catálogo de Salvá.

Aldrete, Bernardo. — *Varias Antigüedades de España, Africa y otras Provincias*. Amberes..., año MDCXIV. Dice el ladillo de la p. 433: «El nombre de Mozárabes no vino del origen que algunos le dan, quasi *Misti Arabes*, sino de *Muztaarabi*, como dice Frai Alonso de Alcalá: *Muztaarabi*, en plural *Muztaarabin*, Arábigo por accidente, en la manera que distingue el Latín de Hispano a *Hispaniensi...*»

Alfonso X. — *Crónica*, en alguna de las versiones de la *Estoria de España*.

Baronio, Caesare. — *Annales Ecclesiastici*, Auctore... Varias ediciones.

Briz Martínez, Juan. — *Historia de la Fundación y Antigüedades de San Iuan de la Peña, y de los Reyes de Sobrarve, Aragón y Navarra...* Ordenada por su Abbad... Año 1620..., en Çaragoça. Se refiere al libro I, cap. II, p. 8.

Carthagera, Dn Alfonsi, Episcopi Burgensis. — *Rerum Hispaniorum, Romanorum, Imperatorum...* Está editado en la Colección de *Crónicas Hispaniae Illustratae...*, Francofurti... MDCIII. Ocupa el cap. 75, pp. 277-8.

Castro, Fratris Alfonsi a, Zamorensis... *De iusta hereticorum punitione...* Salmanticae... 1547. Fué libro que tuvo varias ediciones. En esta consultada la referencia está equivocada, pues es el cap. 7 del libro I el que se ocupa de la materia indicada (fº 26 y 26 v). Latiniza el nombre de mozárabes por *mopsarabes*.

Gomecio, Alvaro. — *De Rebus Gestis a Francisco Ximenio Cisnerio...* Avc-

thore... Publicado en la mencionada Colección *Hispaniae Illustratae...*, páginas 970-1.

[Helleca]. — Los textos citados están en la p. 6, párrafos 25 y 26 de las *Additiones* que acompañan al libro: Marci Maximi Episcopi Caesaravgustani... *Continuatio Chronici Omnimodaë Historiæ...*, Matriti... Anno MDCLI.

León, Juan, el Africano. — Probablemente, a juzgar por el texto en latín, tuvo delante la traducción latina de Juan Flavio (Amberes 1556) de su obra en versión italiana, *Descrizione dell'Africa*, 1526. No he podido consultar el libro, pero lo que dice figura traducido en la referencia de las *Antigüedades* de Aldrete.

Lutzenburgo, F. Bernardus. — *Catalogus Hæreticorum...* En la edición de París, 1524, sólo hallé la referencia a Marranus en la lista alfabética de herejías.

Mariana, Juan de. — *Historia General de España*. En alguna de las varias ediciones; castellana a partir de 1601. La referencia corresponde al libro IX, capítulo XVIII: «De cómo se quitó el Breviario Mozárabe» (B. A. E., vol. 30, p. 270).

Marineo Sículo, Lucio. — *De las Cosas Memorables de España*, Alcalá 1539. El libro V, citado en el ladillo incompleto, se refiere a los Santos y Mártires de España, entre los que figuran mozárabes.

Petri, Ivliani, Archipresbyteri S. Ivstae. — *Chronicon...*, Lvtetiae Parisiorvm, Apvd Lavrentivm Sonnivn... Anno MDCXXVIII. En cada caso se fija el lugar de la cita en el libro.

Pisa, Francisco de. — *Descripción de la imperial ciudad de Toledo...*, Toledo... 1605. Referencia 3:126 del Catálogo de Salvá.

Puente, Fr. Juan de la. — *Tomo primero de la conueniencia de las dos Monarquías Católicas...*, Madrid 1612. No lo he visto. Referencia en la *Bibliografía Madrileña*, de Pérez Pastor, Madrid 1906, 2ª parte, nº 1.196, p. 236.

Salazar de Mendoza, Pedro. — *Origen de las Dignidades de Castilla y León...* En Madrid, en la Imprenta Real. Año MDCLVII. Los hechos referentes a Toledo están en el cap. II del libro II.

Zurita, Jerónimo. — *Anales de la Corona de Aragón, compuestos por...* Impresos en Çaragoça... Año MDCLXIX. La referencia de la conquista de Toledo está en el fº 28 v, libro I, cap. XXVII.

...the ... of ...
...the ... of ...
...the ... of ...

...the ... of ...
...the ... of ...
...the ... of ...

...the ... of ...
...the ... of ...
...the ... of ...

...the ... of ...
...the ... of ...
...the ... of ...

...the ... of ...
...the ... of ...
...the ... of ...

...the ... of ...
...the ... of ...
...the ... of ...

...the ... of ...
...the ... of ...
...the ... of ...

UNA PUBLICACIÓN RECIENTE SOBRE EL ŞÜFISMO ¹

EL señor Badawī aporta en estas páginas una preciosa contribución al conocimiento del *şūfismo* o mística musulmana, como se le suele llamar con harta impropiedad en Europa ². En primer lugar, una investigación sobre el *şāṭḥ*, que podríamos traducir, *poco más o menos*, «locución teopática», con especial referencia al caso de Abū Yazīd al-Bisṭāmī (m. 874); luego, la edi-

¹ ‘Abd al-Raḥmān Badawī, *Şaṭaḥāt al-Şūfiyya. Al-ḡuz’ al-awwal: Abū Yazīd al-Bisṭāmī* (Darāsāt islāmiyya, 9). Maktabat al-naḥḍa al-miṣriyya, El Cairo 1949, 188 pp. — Me es muy grato expresar mi más sincera gratitud a mis queridos amigos el profesor Martino Mario Moreno, por la solicitud con que en ésta y otras ocasiones ha contestado a mis consultas, y don Emilio García Gómez, que ha tenido a bien no sólo corregir las pruebas, sino incluso las imperfecciones de estilo a que me expone la larga ausencia de España.

² Convendría hallar un término en árabe, o forjarlo si fuera menester, para traducir la palabra «místico, mística» (sustantivo o adjetivo). Quizá se pudiera partir de *sirr* o *sirrī*. Şifismo y mística distan mucho de ser términos equivalentes: la palabra *şūfi* sugiere asociaciones que no convienen a la mística cristiana, así como la palabra *mística* no traduce la institución estrictamente musulmana, que se denomina *şūfismo*: éste comprende lo que en lenguaje cristiano es ascética y mística. El *şūfismo* es el camino de perfección en todas sus etapas, que en el Islam ha llegado a ser como una disciplina, con su técnica especial, de modo que los *şūfies* forman como una categoría o un gremio de personas consagradas a esa disciplina, casi como una profesión. En cierto sentido los «religiosos» cristianos (hayan o no alcanzado el grado de la unión mística) pueden compararse con los *şūfies*, si bien el *şūfismo* no incluye necesariamente la idea de organización. Por las razones dichas juzgamos un tanto arbitraria la traducción de «teología mística» por *labūt şūfi* (= teología şūfi), en la cita que el señor Badawī hace de la obra del señor Gilson (v. p. 372, nota 1 de este estudio).

ción de varios textos, los unos en relación directa, los otros en cierta conexión con el asunto de la búsqueda. Acompañan la obra buenos índices de nombres propios y de escritos citados, así como una lista de observaciones en que se corrigen falsas grafías de ciertos nombres de personas. He aquí los textos en cuestión:

1) *al-Nūr min ḳalimāt Abī Tayfūr*, sobre los *manāqib*, méritos o cualidades, y los *ṣataḥāt* de al-Bisṭāmī, con arreglo a dos manuscritos, uno de Bagdad y otro de Alepo, según copia propiedad del señor Massignon (pp. 44-148).

2) *Risālat li-ʿAbd al-Ganī al-Nābulusī fi ḥikām ṣaṭḥ al-walī*, según el código de la colección n.º 4.008 (general) de la Zāhiriyya de Damasco, f.ºs 152-153 (pp. 149-158).

Siguen, en apéndice, cuatro textos concernientes a Bisṭāmī:

3) *Mirāt al-zamān*, de Sibṭ b. al-ʿYauzī, ms. n.º 1.505 de la Bibl. Nacional de París, f.ºs 193-197 r = biografía de Bisṭāmī (pp. 161-171).

4) *Nafahāt al-uns*, de ʿAbd al-Raḥmān al-ʿYāmī, manuscrito árabe n.º 1.370 de la Bibl. Nacional de París, f.º 26 v = biografía de Bisṭāmī (pp. 172-173).

5) *Qiṣṣat Abī Yazīd māʿa al-rāḥib*, colección árabe n.º 1.913 de la Bibl. Nacional de París, f.ºs 195-196 (páginas 173-176).

6) *al-Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, de al-Sulamī, copia fotográfica conservada en la Universidad Fuʿād I (n.º 26.032) del manuscrito del British Museum, f.ºs 15 r-16 r = biografía de Bisṭāmī (pp. 177-181).

Hay que agradecer al señor Badawī el habernos suministrado una buena edición de estos textos, cuya utilidad para el estudio del ṣūfismo es innegable, y no sólo del ṣūfismo, sino de algunos problemas relacionados íntimamente con él, como lo es el monismo, *waḥdat al-wuḥūd*, del que trata la *Risāla* de al-Nābulusī. La *Qiṣṣa* es una relación pintoresca de la conversión de un convento de monjes cristianos por el prestigio de Bisṭāmī. Sólo la figura de éste explica la presencia del cuento en estas páginas: en realidad pertenece al género de literatura popular de las *Mil y una noches*, pudiéndosele comparar con la anécdota referida en esta colección, noches 412-414 (edición de Būlāq, 1251 =

1835, I, 592). Desconociendo los detalles sobre el origen y el valor del manuscrito, nos es imposible juzgar del valor histórico o científico de dicha narración.

Dicho esto, preferimos detenernos en la obra personal del autor (pp. 1-40), estudio que presenta el mayor interés dentro de su concisión. Creemos poder señalar en él tres temas principales: análisis del *šaṭḥ*, historia del mismo, y relación crítica de la posición de algunos *šūfies* frente a los *šaṭḥ* de Bisṭāmī ¹.

El señor Badawī parte de la definición del *šaṭḥ* consignada en el clásico *K. al-luma'* de al-Sarrāy, ilustrada y comentada con pasajes de otras obras notables de *šūfismo*, así como del *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* de Massignon. He aquí la definición que aduce al-Sarrāy: «El *šaṭḥ* es una locución con la que la lengua traduce una sensación [mística] que desborda de su [propia] fuente, y lleva consigo alarde (u ostentación) ²... Es una manera extra-

¹ Es sumamente difícil, por no decir imposible, penetrar la naturaleza y el alcance del *šaṭḥ* fuera de su contexto psicológico y místico. Su estudio exhaustivo presupone todo un sistema de espiritualidad. Por eso nos inclinamos a ver en estas páginas, por cierto sumamente luminosas, del señor Badawī un esbozo precursor de estudios más amplios.

² La palabra *da'wā* tiene un sentido especial en el caso del *šaṭḥ*: el místico, en estado de íntima unión e identificación con Dios, se atribuye propiedades divinas; esto suena a ostentación, alarde o vanagloria: según los *šūfies* es una proclamación que hace Dios de su gloria por la boca del místico, y podría llamarse *autoproclamación*, aunque el término es insólito en español y necesita explicación, lo mismo que los otros. — El profesor Martino Mario Moreno, con cuya amistad me honro hace años, respondiendo a unas consultas mías sobre la definición del *šaṭḥ*, me ha enviado una erudita nota, de la que entresaco lo que sigue: ... «potremo chiamare *da'wā* l'invito di Dio, ma è *da'wā* precisamente quel dire in prima persona: 'Io sono il Vero; Lode a Me; quanto alto è il mio stato; il mio piede è sul collo di tutti i Santi; io sono il *quṭb*, io sono il *yaut*'. Ciò che è una 'vanteria' per chi guardi alla persona fisica di chi profferisce queste parole; un legittimo 'vanto' per chi consideri che il vero parlante è Dio. — Ammissibile è, quindi, la traduzione 'autoproclamazione' [sugerida por el profesor Moreno], che vale per tutte le interpretazioni del *fanā'* e dello *šaṭḥ*: 1) È Iddio che proclama la propria gloria. 2) È il Santo che proclama la propria gloria, sentendosi nel momento dell'estasi identificato con Dio. 3) È il Santo che proclama la propria gloria, in quanto essenzialmente identificato, secondo la dottrina monistica, a Dio. — Certo che la versione 'autoproclamazione' sembra strana ed ha bisogno di un lungo com-

ña ¹ de expresarse, con que se describe una sensación [mística] que desborda por su [propia] fuerza, excitada por la intensidad de su hervor y de su ímpetu avasallador» (فالشطح كلام يترجمه اللسان) عن وجد يفيض عن معدنه ، مقرون بالدعوى ... وهو عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوة وهاج بشدة غليانه وغلبنه *al-Luma*^c, páginas 346-375).

Basándose en los documentos, indica y describe cuidadosamente el señor B. cinco elementos indispensables para la existencia del *ṣaṭḥ*: 1) intensidad de la emoción extática, *ṣiddat al-wayḍ*; 2) experiencia de la unión [con Dios], *taḡribat al-ittiḥād*; 3) estado de embriaguez [espiritual], *sukr*; 4) percepción de una «voz» ², *hātif*, en el interior del alma, que invita a la unión con sustitución recíproca, *fa-yastabdilu dawra-hu bi-dawri-hi* [entre Dios y el alma]; 5) estado de inconsciencia, *‘adam al-ṣu‘ūr* por parte del *ṣūfi*, el cual profiere expresiones que traducen lo que sucede en su interior, en primera persona, como si Dios mismo hablara por su boca.

Señala también el señor Badāwī algunas de las características del *ṣaṭḥ*: empleo de la primera persona, aunque no siempre se encuentra este elemento; apariencia extraña con un sentido profundo verdadero, *garība fī zāhiri-hā lākinnabā ṣaḥiḥa fī bā-tini-hā*, o, según la fórmula de al-Sarrāy: sentido exotérico

mento in nota. Si potrebbe nel testo mettere 'asserzione', o qualche cosa altro, che sempre significhi ciò che in inglese si chiama 'claim', e confinare alla nota l' 'auto-proclamazione'. (Per certi *ṣaṭḥ*, se non suonasse irreverente, si potrebbe dire addirittura *réclame*, dove è sempre presente l'etimologia *clamare* = دعا).»

¹ Los *ṣūfies* más recientes consideraron el *ṣaṭḥ* bajo ese aspecto «chocante», lo cual les obligó a veces a excusar o justificar a los que los proferían sin licencia divina. El señor B. lo hace notar en la p. 15, aduciendo la definición del *ṣaṭḥ* por Ūrḡānī. Véase la definición de Algazel: «*Delirio ebrio (al-ṣaṭḥ)*: Expresiones irrespetuosas o inconvenientes en que el místico prorrumpe en el trance del éxtasis, sin que él se dé cuenta ni las pueda reprimir.» (Asín Palacios, *La Espiritualidad de Algazel*, IV, p. 87). Por eso son preferibles los textos utilizados por el señor B., que consideran el aspecto positivo del *ṣaṭḥ*.

² Una «voz» cuyo sujeto no se deja ver, como se lee con frecuencia en las vidas de los místicos. Un ejemplo clásico son las «voces» que oía Santa Juana de Arco, y que juegan un papel tan importante en su proceso.

malsonante con sentido esotérico, íntimo, verdadero y correcto, *ṣābiru-hā mustašna^c wa-bātinu-hā ṣaḥīḥ mustaqīm*.

Las páginas siguientes las dedica el autor a analizar los elementos enumerados y a defender su legitimidad contra los ataques de ciertos rigoristas, como un Ibn Taymiyya y un ʿAbd al-Qādir ʿĪlānī. Después de profundizar la definición del *ṣaṭḥ*, delinea la historia del mismo, partiendo de un breve esbozo trazado por Massignon (*Essai*, pp. 99-100), y desarrollándola e ilustrándola con ejemplos concretos. Enumera a continuación los *ṣaṭḥ* de Bisṭāmī, de los que da una explicación luminosa, y pasa a exponer algunas opiniones sobre el *ṣaṭḥ*, deteniéndose en analizar el alcance del mismo, es decir, la meta última del progreso del *ṣūfī*, que en el caso de Bisṭāmī rebasa el límite mismo de la divinidad, *ilā mā fawqa l-ulūhiyya*. A continuación expone detenidamente las opiniones de al-ʿUnayd y al-Šiblī sobre los *ṣaṭḥ* de Bisṭāmī (su contemporáneo), y cierra su investigación con un estudio de la doctrina de al-Šiblī sobre el *ṣaṭḥ* y un análisis de los *ṣaṭḥ* de este último.

El señor B., que, apoyándose siempre en los documentos, lleva adelante su estudio con la mayor claridad e interés, tiene cuidado de advertir (p. 28) que esta clase de estudios (de los estados místicos) se limita a los fenómenos psicológicos: no se puede, por tanto, poner en tela de juicio la sinceridad de Bisṭāmī cuando dice haber franqueado el límite mismo de la divinidad, pues en ello no hace más que referir su propia experiencia o impresión personal, y juzgar sobre la objetividad de su interpretación sería salirse del propio terreno. — Aun admitiendo como hipótesis esta posición, hay que reconocer que es sumamente difícil para quien cultiva estos estudios escapar a su seducción y no hacer incursiones en sectores que están más allá del de la pura verificación y fenomenología psicológica, invadiendo el terreno de la ontología, de la teología mística e incluso dogmática. El señor B. no forma una excepción a esta regla. Al leer este estudio personal, original, sugestivo y penetrante en medio de su brevedad, se pregunta uno si verdaderamente se ha atendido el autor, por lo menos en primer lugar — ya que en absoluto es casi imposible —, al estudio de los fenómenos psicológicos,

dándoles, desde luego, claridad, orden y disposición sistemática, o si no apunta más bien a una solución de otro orden: un estudio del contenido y del alcance metafísico de los fenómenos y de los valores religiosos que en ellos entran en juego; ambición que estimamos normal y plenamente justificada, pero que hubiéramos deseado ver formulada netamente desde el principio.

Por lo que se refiere al terreno psicológico, he aquí en pocas palabras el resultado de la investigación del señor B.: el *ṣūfī*, embriagado espiritualmente por la revelación de lo inefable, profiere en estado de inconsciencia expresiones chocantes, aparentemente malsonantes. — Nos parece que todavía se podría bucear en este terreno psicológico: no hay más que recordar algunos estudios de mística, como, por ejemplo, el tan conocido de Baruzi sobre San Juan de la Cruz ¹. El señor B. traduce la falta de conciencia psicológica, *ʿadam al-ṣuʿūr*, del *ṣūfī* en estado de *ṣaṭḥ* por falta de «reflexión lógica», *tafḵīr mantiqī*, pues dice: «los estados *ṣūfīes* (= místicos) se relacionan, no con la demostración, *burhān*, sino con el conocimiento intuitivo y sabroso, *ʿiyān*, *ḍawq*» (p. 14). ¿No sería quizá más exacto hablar de reflexión «psicológica» o «conciencia refleja»? Es, en efecto, evidente que la visión o conocimiento intuitivo excluye la reflexión lógica, incluso fuera de los estados místicos; parece, por tanto, que en estos estados se debe añadir algo a la falta de reflexión lógica, lo cual no puede ser sino la falta de conciencia refleja o de reflexión psicológica. Ni tiene esto nada de extraño, pues se trata de un estado de embriaguez espiritual, que parece deber excluir dicha conciencia con más razón todavía que la embriaguez corporal, por apoderarse del alma misma, que es el sujeto principal de la conciencia. Creemos, por tanto, que no es necesario recurrir al concepto de reflexión lógica, *tafḵīr mantiqī*, para explicar la inconsciencia, *ʿadam al-ṣuʿūr* ², del *ṣūfī* en

¹ Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París 1924.

² El mismo señor B. (en la p. 4, línea 13) traduce por *min gayr ṣuʿūr* las palabras de Massignon (*Essai*, p. 99, línea 18): «sans s'en douter», que evidentemente significan «inconsciencia, falta de atención, de reflexión psicológica». Asíñ Palacios dice «sin que él se dé cuenta» (*La Espiritualidad de Algazel*, IV, p. 87, línea 3).

estado de *šatḥ*: no es, ni mucho menos, el conocimiento intuitivo el que exige la inconsciencia (las intuiciones no son inconscientes por su naturaleza), sino el hecho de ser el extático *paciente*, receptivo de la huella divina sin cooperación activa por su parte.

Un grave problema se nos plantea, sin embargo: ¿cómo se explica que los *šatḥ* tengan lugar en estado, sea de inconsciencia, sea de irreflexión lógica; que el *šūfi* poseído por la divinidad se vea forzado a proferirlos — puesto que «la embriaguez [espiritual] acarrea necesariamente el *šatḥ*, *yaqtaḍi bi-l-ḍarūra al-šatḥ* (p. 14) —, y que por otra parte algunos *šūfies* (posteriores a Ḥallāy) hayan dispuesto de una facultad de inhibición y hayan podido abstenerse de divulgar los *šatḥ*, instruídos como estaban por el resultado poco halagüeño del proceso de Ḥallāy? (p. 15, l. 18-21). O ¿habrán sido tales *šatḥ* puro artificio, efecto de cierto entrenamiento? Creemos que más que psicológica, la cuestión es moral y religiosa, pues en este terreno parece inconcebible que el *šūfi* que ha alcanzado la unión con Dios requerida por el *šatḥ*, consciente de la nada que son todas las cosas delante de Dios, y que ha saboreado la dulzura de la divinidad, esté todavía tan apegado a la vida terrena, que por amor de ésta se retraiga de proclamar las maravillas de Dios. Al Šibli no tiene reparo en confesar su debilidad en este sentido, como lo nota el señor B. refiriendo sus palabras (p. 16). No nos creemos autorizados para dar una respuesta a estas preguntas, pero no se puede negar que son otros tantos problemas que reclaman se ahonde en su estudio, y que inspiran cierta reserva ante las comparaciones un tanto superficiales y precipitadas que de vez en cuando se ven formular entre mística musulmana y mística cristiana.

El análisis del *šatḥ*, desarrollado por el señor B., es del mayor interés para el estudio de la mística comparada. Respecto al primer elemento — la intensidad de la emoción extática —, observa el señor B. que el *šatḥ* se distingue por la agitación, el movimiento y la emoción pertinaz, *iḍtirāb*, *ḥaraḳa*, *infi'āl yāmīḥ*, lo que le lleva a discutir cuál de los *šatḥ* es más perfecto, si el que va acompañado de movimiento, o el que tiene lugar en la calma. Después de citar un pasaje del *Libro del Waýd*, de Abū

Sa'īd b. al-A^crābī, según el cual hay influencias o toques divinos, *wāridāt*, que exigen movimiento, y otros que exigen reposo, concluye que el *ṣaṭḥ* más perfecto es el que responde mejor a la naturaleza del *wārid* que lo ha ocasionado. Pasando luego a examinar los factores, *bawā'it*, del éxtasis, se detiene en el principal de ellos, que es la comunicación del secreto, *al-munāyā bi-l-sirr*, por la que el místico adquiere conciencia del abismo que media entre la criatura y el Creador, los dos extremos de la unión mística. Una vez explorado de manera sutil y penetrante este concepto, observa el señor B. que, aparte esta causa inmediata del arrebato, existen otros factores mediatos, el principal de los cuales es el anhelo, la sed ardiente de la unión, templados por la esperanza de lograrla.

Ese ardor del deseo va condicionado por la naturaleza de su objeto, que en este caso es el más excelente, a saber, la unión con Dios. Por unión se entiende aquí, dice B., la unión *perfecta*, *kāmil*, de tal suerte que el amante y el amado vienen a ser una misma cosa en cuanto a la esencia y a la actividad, es decir, en su naturaleza, voluntad y actos que de ellas emanan. Esta unión difiere de todas las especies de «inhabitación», *ḥulūl*¹, pues ésta necesariamente presupone dos extremos que conservan su propio ser, mientras que en el caso del *ittiḥād* no hay más que un ser, el ser divino, que se extiende a todas las cosas, las cuales no tienen ser, no son *mawjūda*, sino en virtud del ser divino, careciendo por sí mismas de ser, *ma'dūma*. Para mejor explicar estos conceptos, recorre B. las diferentes concepciones de *ḥulūl* e *ittiḥād*, según la exposición de Ibn Taymiyya, que atribuye el *ḥulūl* principalmente a los cristianos, y el *ittiḥād* a tres clases de *ṣūfīes*, identificadas por el señor B. en las corrientes de Ibn ^cArabī, Ṣadr al-dīn al-Rūmī y ^cAfif al-Tilimsānī². Añade, sin

¹ *Ḥulūl*, tratándose de cosas inanimadas, puede significar infusión (por ejemplo, de un medicamento en un licor, de un líquido en una vasija), y así lo entienden a veces los *ṣūfīes*, v. gr., cuando se refieren a la explicación monofisita de la Encarnación, infusión según esa doctrina, y consiguientemente fusión de la divinidad con la humanidad.

² El señor Badawi incluye muy acertadamente a Ibn Sab'īn de Murcia en esta categoría.

embargo, que no se puede restringir el *šāṭḥ* a ninguna de estas especies de *ittihād*, pudiéndose tomar éste en cualquiera de los sentidos enumerados; pero que quizá estén los grados del *šāṭḥ* en proporción con los del *ittihād* o *ḥulūl*, los cuales *ittihād* y *ḥulūl* son buenos, uno y otro, para la producción del *šāṭḥ*.

Esta última concesión del señor B. nos parece demasiado generosa. En primer lugar da como posibles todos estos modos de unión, cosa que juzgamos difícil de demostrar. Si se habla de realidades y no de puras ficciones literarias, es necesario un conocimiento nada vulgar de la naturaleza divina (y de la humana también) para deducir la posibilidad de tal o cual manera de unión entre ambos extremos. Pero, aun suponiéndolas todas posibles, ¿cómo se puede saber si son o no aptas para la producción del *šāṭḥ*? No es éste un concepto analítico, sino un fenómeno empírico, que se nos dice haber tenido lugar en tales o cuales circunstancias nada más. Con tan escasos datos no hay inducción ni deducción posible, a no ser que se pretenda reducir este fenómeno a los de inspiración poética o de contemplación platónica. — Por otra parte, si se trata aquí de unión perfecta, opuesta al *ḥulūl*, ¿cómo se equipara luego al *ittihād* y al *ḥulūl*?

Analizando la tercera nota constitutiva del *šāṭḥ*, el estado de embriaguez espiritual, refiere el señor B. las críticas de Ibn Taymiyya y de ʿAbd al-Qādir al-ʿĪlānī, que rebate, señalando con sagacidad los motivos que pudieron inducirles a desfigurar el pensamiento de los *šūfīs*.

Llegados a este punto nos encontramos con un pasaje sumamente interesante del señor B. (pp. 11-12), que creemos deber reproducir por extenso:

¿Qué sucede en este estado de «embriaguez»? Acabamos de decir que la causa de la misma es la revelación del Verdadero (= Dios: *al-ḥaqq*) al alma en el secreto de la unión, *ittihād*. Ahora bien, esta revelación tiene lugar a la manera de un 'fantasma', *ṭāʿif*, o de una «voz»¹ que autoriza al alma a ponerse en su lugar, *an tas-tabdila bi-dawri-hā dawra-hu*, de suerte que ésta habla por la lengua

¹ V. p. 366, nota 2.

del otro, el cual le notifica que quiere cambiar con ella amor por amor y que entre ambos ha desaparecido el 'yo', de modo que los dos han llegado a ser una sola y misma cosa. Esa es la nota especial y característica en este sector del ṣūfismo islámico. Bien es verdad que los fenómenos de emoción extática, *waḥd*, de aspiración a la unión y de embriaguez [espiritual] se dan todos ellos en otras especies de ṣūfismo; pero en esta recíproca sustitución, *tabādul al-adwār*, entre el siervo y el Señor (*al-ḥaqq*, el «Verdadero»), que invita a aquél a expresarse en primera persona, está la nota original del ṣūfismo islámico.

Esto puede explicarse de la manera siguiente: Dado que la distancia entre Dios y el hombre es infinita y que el ṣūfismo es la reacción contraria para acercar los dos extremos, se ha llegado por este camino hasta el último límite. Los extremos se tocan, y así, el exceso en un sentido no se cura sino con el exceso en el sentido contrario, y, pues la Ley ha llevado al extremo la diferencia entre el Creador y la criatura, que [por su parte] la realidad [vivida], *al-ḥaqīqa*, y [la práctica de] la vía [espiritual] se excedan en el sentido [contrario de] la unificación, *tawḥīd*, entre la criatura y el Creador.

He ahí por qué no encontramos este fenómeno — el fenómeno del *ṣaṭḥ* [o locución teopática en primera persona] — por ejemplo en el ṣūfismo cristiano, porque la idea de mediación, *tawassuṭ*, juega desde un principio un papel importantísimo en el acercamiento de Dios y las criaturas — mediación que tiene su expresión más patente en la Encarnación —, como quiera que la unión de la divinidad y de la humanidad en la persona de Cristo es uno de los dogmas oficiales, *rasmīyya*, del Cristianismo. Por eso no tenía el *ṣūfī* cristiano por qué excederse en el sentido de la unión ¹, dado que su unión con la divinidad se verifica siempre a través de este mediador, de Cristo: por otra parte salta a la vista que esta idea de mediación hace imposible para el cristiano la constitución de un vínculo directo entre la criatura y el Señor, sino que le es indispensable pasar por el mediador, es decir, Cristo.

En cambio, en el Islam, el vínculo es inmediato, *ṣila mubāšira*,

¹ E. Gilson, *La Théologie mystique de Saint Bernard*, París 1947, páginas 142-156. (Citado por el señor B. en este lugar).

entre la criatura y el Señor, de manera que, si se realiza la unión, se realiza de manera inmediata. En efecto, al tomar Cristo sobre sí esta carga, *ma'ūna*, de la unión inmediata y absoluta, ha exonerado de ella a los cristianos, mientras que en el Islam incumbe a todo musulmán realizar por su propia iniciativa, *min tilqā' nafsī-hi*, este acto pavoroso. Por eso es natural que el cristiano se detenga ante los umbrales de la divinidad sin ensimismarse en ella, dado que Cristo se le interpone siempre. *yah'yubuhu dā'iman 'anhā*, mientras que el musulmán penetra hasta el corazón [de la divinidad] para perderse en ella, proclamando que al perderse [de esa manera], *fanā'*, halla su verdadera estabilidad, *baqā'*.

Sigue aquí una objeción: Puesto que la trascendencia no es menor en el judaísmo que en el Islam, ¿por qué no se dan entre los judíos estos fenómenos místicos de los *šūfies*? Responde el señor Badawī: Sencillamente,

porque la idea de Dios en el judaísmo es de temor y quita al *šūfi* la confianza en sí mismo para mirar a la unión absoluta con la divinidad; porque el Dios de Israel es un Dios prepotente, *yābbār*, vindicativo, que envía los rayos y el diluvio, respecto al cual es inconcebible la familiaridad, el amor y el allegamiento y demás ideas afines, únicas que animan al hombre a acercarse a su majestad, mientras que el Dios del Islam es clemente, misericordioso, afectuoso, ama a los creyentes y es amado por ellos, más otros tantos atributos, todos ellos incentivos de la familiaridad, del acercamiento a Dios, del amor y del ansia de unirse con Él y hasta de perderse en Él» ¹.

¹ No somos competentes para enjuiciar las afirmaciones del señor B. sobre el judaísmo. Parece cierto que la mística judía, a partir de la Edad Media, propende muy poco a la unión con Dios, de que se habla en estas páginas. Cf. G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, París 1950, p. 138, donde se inculca la distancia y la no identidad del Creador y de su criatura. Si, en cambio, nos referimos al Antiguo Testamento, nos parece exagerado el contraste que ve el señor B. entre el Dios de Israel y el Dios del Islam: el Dios del Islam, por ser clemente y misericordioso, no deja de ser *yābbār*, y el Dios de Israel, el «Dios de los ejércitos», es al mismo tiempo sumamente misericordioso. La confianza en Dios es un tema familiar en los Salmos y en los Profetas. Recuérdese también la intimidad de Abrahán con Dios.

No podemos menos de admirar la claridad y el vigor del estilo de estos párrafos, tanto más si se tiene presente la dificultad del asunto. Tenemos además la satisfacción de coincidir con el señor B. en la explicación, mejor dicho, en su principio de explicación, de la génesis del *şūfismo*: reacción religiosa de hombres verdaderamente espirituales y sedientos de Dios ante el formalismo y rigidez de la Ley. Ni tenemos interés en regatear al *şūfismo* la exclusiva del fenómeno específico del *şāṭḥ*, tal como lo describe el señor B., basándose en las fuentes, si bien fuera de esos extremos, *taṭarruf*, la *fenomenología* mística ofrece gran parecido en el Islam y en el Cristianismo.

Sin embargo, la página citada deja la impresión de que el señor B. pasa bruscamente del *şāṭḥ*, en cuanto tal, a la unión, *ittiḥād*, a secas, negando a los cristianos incluso la posibilidad de la misma. La razón en que se apoya tiene ciertos visos de verdad: según el señor B., el hecho de que Cristo haya realizado en su persona la unión inmediata y absoluta, *mubāşir*, *muṭlaq*, exime al cristiano de pretenderla y se la hace imposible. Pero habría ante todo que precisar qué entiende el señor B. por «unión absoluta». Ya hemos indicado más arriba que sin una noción bien definida y aquilatada de la divinidad no es fácil concebir las verdaderas posibilidades de unión. Que los musulmanes aspiren a cierta unión — sea ella la que sea — con Dios es una cuestión, y que la hayan logrado, más aún, que sea sencillamente posible, es otra cuestión muy distinta. En un estudio de fenomenología psicológica de la mística habría que limitarse al análisis de los estados psicológicos del místico a base de sus testimonios. Pero acabamos de ver que el señor B. va mucho más lejos.

Por otra parte, de que el cristiano haya necesariamente de pasar por un intermediario, mejor dicho, mediador, no se sigue que no pueda llegar al término, que para él no es, ni puede ser, sino la unión con Dios. En efecto, lo que mira el cristiano como último término del itinerario religioso es la unión con Dios y nada más que la unión con Dios. Ahora bien, no hay que olvidar que, según el dogma cristiano, al que alude el señor B., Cristo es ya Dios, el Dios único y verdadero, y no meramente un ser

deiforme. No es por lo tanto un puro intermediario, como puede serlo un Profeta o un Santo, sea musulmán o cristiano. Siendo Cristo Dios, el cristiano, en definitiva, está en Cristo unido personalmente a Dios, no a una realidad creada y finita, siquiera sea la humanidad misma de Jesucristo.

Que el dogma cristiano pueda parecer exorbitante e inadmisibile; que incluso el cristiano no pueda comprenderlo adecuadamente, son cuestiones completamente ajenas a nuestro estudio: aquí no se trata de profundizar el misterio ni de exponer las razones que lo hacen creíble, sino sencilla y llanamente de razonar sobre los datos positivos de una religión y de mostrar su trabazón lógica. Ahora bien, no se ve la contradicción que pueda haber entre el dogma de la Encarnación, *tal como lo entienden los cristianos*, y su aspiración a la unión con Dios y la posibilidad de la misma. Aparte de que la unión con Dios es tan misteriosa en el Islam como en el Cristianismo, pues la tesis de la trascendencia divina es básica en ambas religiones y proclamada más radicalmente por el Islam. Por tanto, si se admite como posible la unión en el Islam, no hay razón para declararla imposible en el Cristianismo.

Nos inclinamos, pues, a creer que el señor B. hallará justificado nuestro modo de ver, aunque la brevedad de su exposición no le haya permitido desarrollar ampliamente su pensamiento. Por ejemplo, cuando dice: «Por eso es natural que el cristiano se detenga ante los umbrales de la divinidad», hay necesidad de perfilar sus expresiones y de darles los matices que las pongan en armonía con el conocimiento que tiene el señor B. del dogma cristiano. Por ello nos agradecería sobremanera ver al señor B. aplicarse a un estudio profundo y, por decirlo así, exhaustivo de la unión, *ittiḥād*, en el Islam y en el Cristianismo.

Si hubiera dicho el señor B. que la Encarnación ha preservado a los cristianos del panteísmo, seríamos los primeros en darle la razón. Y quizá sea éste uno de los sentidos que admite su afirmación: «Por eso no ha podido el *šūfī* cristiano excederse en el sentido de la unión». Así resulta oportuna la cita del señor Gilson en este lugar, pues este autor se aplica en dicho capítulo a deshacer la acusación de panteísmo a que habían dado lugar

algunos pasajes de San Bernardo. El señor Gilson no recurre para ello a la Encarnación ¹. Es que la unión absoluta, *mutlaq*, tal que los dos extremos, el hombre y Dios, vengan a ser una misma cosa, *šay'an wāḥidan*, contradice lo mismo al Islam que al Cristianismo: es sencillamente imposible. Por eso hay que reducir a sus justos límites las afirmaciones de esta índole, de que está salpicada la mística, sea cristiana o musulmana.

En cambio, si se parte de la existencia de un ser *infinito*; si se admite que los seres del mundo provienen de Él — sea por vía de emanación, de manifestación o de creación —, no llamará la atención que pueda el místico adquirir conciencia de la relación ontológica de su ser con el Ser infinito; que *vea*, por decirlo así, lo divino en su propio ser; que palpe la pura nada que es él, en cuanto ser particular destacado de su principio; cosas todas que el señor Badawī descubre en el *sūfī* que ha llegado a la meta de la unión. Pero esta «adquisición de conciencia», esta «verificación» experimental, no parece exigir la unión absoluta, la identificación de los dos extremos. Más aún: si se apura el argumento, precisamente en los casos de *sūfīes* extremistas de un monismo tan crudo como el de al-Tilimsānī o de Ibn Sab'īn, según los cuales no hay más que Dios, el Uno, y no existe «otro», *gayr*, *siwā*, habrá que decir que no es necesaria la unión: se es ya «uno». Bastará sencillamente adquirir conciencia de eso que se es; será suficiente una luz superior que ilumine todos los repliegues del ser.

Tampoco vemos por qué la unión haya de *exigir necesariamente* el *šatḥ* (tal como lo describen los *sūfīes* y con ellos el señor B.), como afirma el señor B.: *yaqtaḍī bi-l-ḍārūra al-šatḥ* (p. 14). Cristo mismo, cuyo testimonio no es menos fidedigno que el de los *sūfīes*, por razón de su unión *absoluta* (p. 12, línea 4) poseía esta luz en sumo grado, y, si bien con frecuencia profirió locuciones del género del *šatḥ*, en que hablaba en pri-

¹ Hubiera sido, en cambio, muy oportuno citar la magnífica obrita de Gilson, *Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin*, Institut d'Etudes Médiévales, Université de Montréal, Montréal 1947, en que aparece clara la función de Cristo de liberar al hombre de la contingencia y estabilizarlo en el Ser.

mera persona como Dios ¹, no por ello se hallaba en estado de embriaguez espiritual ni de falta de conciencia, *‘adam al-šu‘ūr*, o de «reflexión lógica», *tafkīr mantiqī*, como precisa el señor B. ².

Por estas notas sucintas se ha podido echar de ver que el šufismo ofrece un campo inmenso a la búsqueda científica: ante todo, un trabajo de crítica histórica, una investigación, con todo el rigor de la técnica moderna, de las personas y de los textos, y luego un aquilatamiento de los términos técnicos, evitando comparaciones a bulto. Un modelo brillante de esta segunda tarea ofrecen los análisis minuciosos del *fanā’* y del *nirvana*, realizados por el señor Moreno ³. En todos estos sentidos estamos muy lejos de poseer sobre los místicos musulmanes estudios como los que poseemos sobre Santa Teresa o San Juan de la Cruz. Ni es suficiente la técnica; es necesaria la consagración, casi nos atreveríamos a decir «la fe». Manejar términos y hacer inventarios no basta para aferrar la mentalidad de un místico, como tampoco de un filósofo: en este sentido, Asín Palacios y Massignon han indicado el camino.

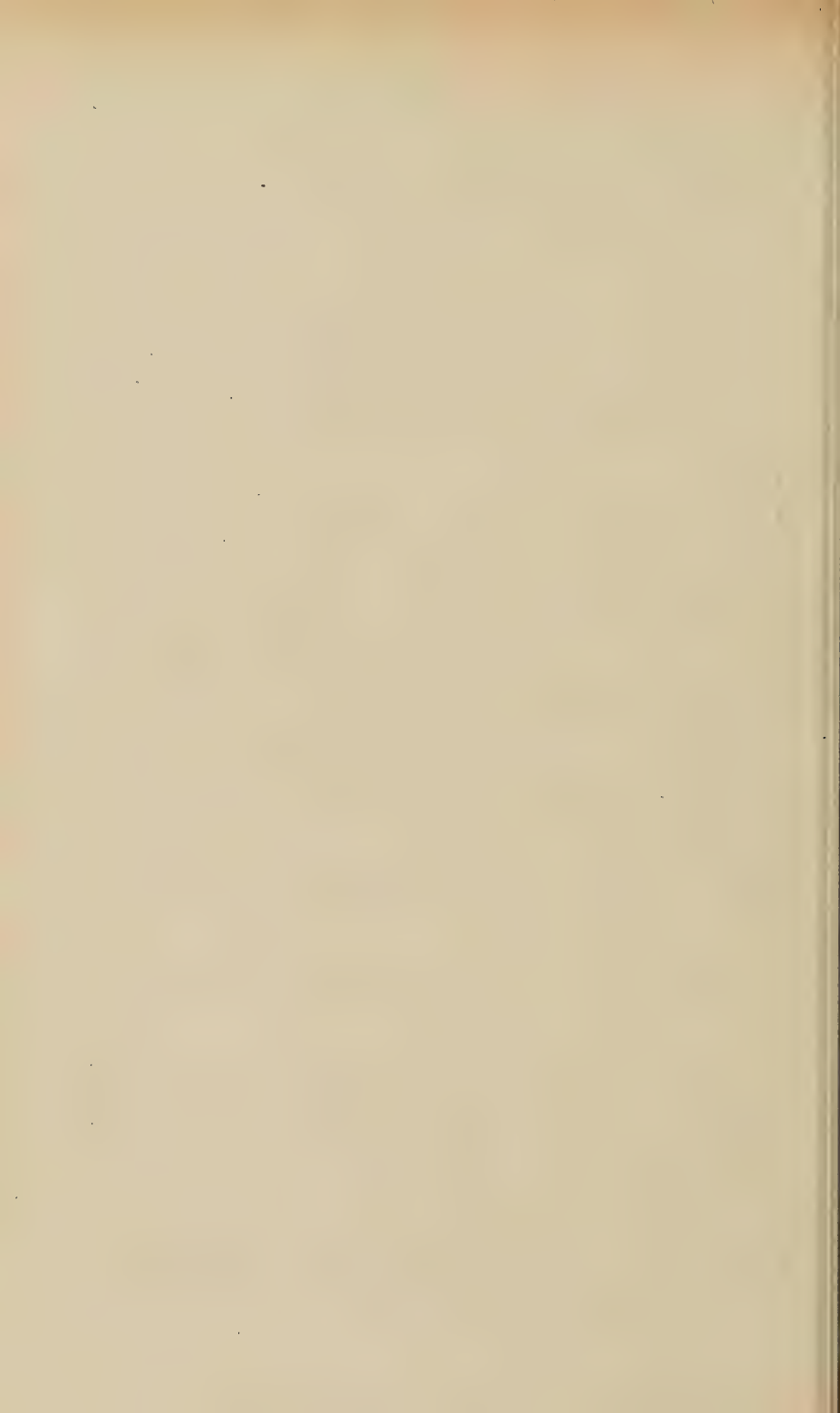
Tenemos, por tanto, razón de felicitarnos de que un orientalista «oriental», que como tal se halla en mejores condiciones que los occidentales, se haya aplicado a una tarea tan sugestiva y ardua a la vez. Nuestra intención al redactar estas páginas ha sido sugerir algo de lo que con todo derecho creen poder esperar del señor Badawī sus colegas de Occidente.

ESTEBAN LATOR, S. I.

¹ Recuérdense, entre otros, los casos en que Cristo legisla como Dios, por ejemplo, *Mat.*, 5 ss : «Se ha dicho a los antiguos...; pero yo os digo...»

² Cf. Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*³, Berlín 1901, pp. 23, 24.

³ Martino Mario Moreno, *Mística musulmana e mística indiana*, en *Annali Lateranensi*, vol. X, Città del Vaticano 1946.



STUDIES ON IBN QUZMĀN

THE various parts of the following studies on Ibn Quzmān cannot claim a perfect unity of purpose. To be sure, the first three chapters deal with different aspects of one and the same problem, that of the metrical form of Ibn Quzmān's poetry. The first chapter is an attempt at establishing that the poems fall, as far as their structure is concerned, into two separate classes. The first is peculiar to the genre of the *zaʿyāl*, while the other seems to be a borrowing from the kindred genre of the *muwašṣaḥ*. In the second chapter this subject is followed up, and one particular feature of the *zaʿyāl* of the second type, the *muwašṣaḥ*-like *zaʿyāl*, is examined. It is shown that it shares with the *muwašṣaḥ* the convention of imitating poems by other authors; a number of Ibn Quzmān's poems turn out to be imitations of such contemporary, or slightly older, writers of *muwašṣaḥ* as Ibn Baqī, Ibn Bāʾyā, al-Aʿmā al-Tuṭīlī and others. In chapter three cases are enumerated where later poets imitated poems by Ibn Quzmān; this chapter thus forms a kind of pendant to the preceding.

Chapter four, however, the last, falls somewhat outside the frame of the preceding chapters. In it there are published: one poem by Ibn Rāšid, Ibn Quzmān's predecessor in the art of the *zaʿyāl*; two poems and the fragment of a third by Ibn Quzmān himself; and one complete poem and a fragment by anonymous Maghribi poets. While these texts (especially the poem of Ibn Rāšid) provide a not unimportant contribution to the history of the *zaʿyāl*, they do not directly bear on the problems treated in

the other chapters (although one of the new poems of Ibn Quzmān affords an opportunity for an excursus on a detail of the form).

I hope that I shall be able, on some future occasion, to continue these studies by elaborating some of the points that are here only touched on in passing.

I

ZAʿĀL AND MUWAŠŠAH

It is a common opinion that the two species of Arabic strophic poetry are distinguished only by the language they employ. «The *zaʿāl* is simply a *muwaššah* written in Hispanic dialect instead of the classical language», writes G. S. Colin, in a review of the edition of Ibn Quzmān made by A. R. Nykl (*Hespéris*, 1933, p. 166). In a similar way, in one of the latest essays on the subject, the following definition is given of the two genres: «The language of this poetry [*viz.* strophic poetry] can be either classical or dialectal. In the first case we are dealing with the genre of the *muwaššah*, in the second with that of the *zaʿāl*. *Muwaššah* and *zaʿāl* do not differ in their morphological structure, but only in the language they employ; furthermore the first often displays at its end a kind of 'pointe', generally consisting of two lines¹, that abandons the use of classical Arabic for that of vulgar Arabic or even Romance.» (E. Lévi-Provençal, *Poésie arabe d'Espagne et poésie d'Europe médiévale*, in *Islam d'Occident*, 1948, p. 283 ff; see p. 284.) — The last observation is not quite correct, if taken literally: there are

¹ It is not correct to say that the *jarġa* 'generally' consists of two lines. The structure of the *jarġa* corresponds, as will be explained presently, to that of the *asmāt*. The latter can be constructed in many different ways (e. g. one line of two or three hemistichs; two lines of two, three and four hemistichs each, etc.). It is true that statistically speaking *asmāt* (and therefore *jarġāt*) consisting of two lines of two hemistichs each seem to be in majority.

*zāyāl*s that have a *jar̥yā*. Yet there is more than a grain of truth in the statement, though it is only by the following investigations that it will appear: the 'pointe', the *jar̥yā*, is, indeed, a peculiar characteristic of the *muwaššah*, and is not originally at home in the *zāyāl*. It occurs in one kind of *zāyāl*, the kind, namely, influenced by the *muwaššah*. — As to what E. Lévi-Provençal here aptly calls 'morphological structure', it seem that there too there is a prominent distinction between the two genres.

To make the point clear it is necessary to say a few words about the structure of the *muwaššah*. There is no need for a detailed description¹; the merest outlines will suffice here.

The *muwaššah* consists of a regular alternation of elements having common and separate rhymes respectively. Its fundamental unit is the strophe, consisting of two parts. First there come some lines that have their own separate rhymes in each strophe; other lines follow having common rhymes throughout the poem. The terminology for these components is not uniform, but it seems practicable to adopt the following: *bayt* = strophe, consisting of *guṣn* = part with separate rhymes, and *simt* = part with common rhymes. In an overwhelming majority of cases the poems begin with a 'prelude', the metrical structure of which corresponds to that of the *asmāt*, i. e. the parts of the strophes with common rhymes. The usual name for this prelude is *maṭla*^c. Finally, as is well known, the last *simt*, having a peculiar role in the *muwaššah*, bears the specific name of *jar̥yā* or *markaz*.

The scheme of the *muwaššah*, is, therefore, as follows, the italics marking common rhymes: *aa bbbaa cccaa dddaa eeeaa fffaa*, or *ab cccab dddab*, etc. The first *aa* (or *ab*) is the *maṭla*^c, the other lines *aa* (or *ab*) are the *asmāt*, the last *aa* (or *ab*) is the *jar̥yā*; *bbb*, *ccc*, etc., are the *agṣān*. The inner structure of the various components may be more elaborate. For example: *abcb dededeabcb fgfgfgabcb*, etc.; or *abcabc defdefdefabcabc ghighighiabcabc*, etc. In all cases, however, the scheme of the

¹ All details will be found in a book on the *muwaššah* that I hope to publish in the not too distant future. What follows here is extracted from the relevant parts of that study.

maṭla^c is exactly repeated in all the *asmāt* (and thus, of course, also in the *jarīya*). Whether the *maṭla*^c is *aa*, *ab*, *abcb* or *abcabc*, etc., the *asmāt* and the *jarīya* will follow suit.

A glance through the poems of Ibn Quzmān shows that not all of them conform to this structure. The following is the list of poems constructed in this manner, contained in the smaller diwan that has come down to us¹: n^{os} 4, 16, 30, 31, 32, 37, 39, 42, 46, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 71, 73, 74, 76, 98, 100, 125, 126, 127, 130, 133, 134, 138, 141, 142, 147, 149. This makes 48 out of 149 poems. The great diwan has been lost; but extracts and quotations from it have been discovered by H. Ritter². Among those the following are poems of this type (quoted according to the numbers of the article of Hoenerbach-Ritter): 16, 22, 26, 28, 31, 32, 33, 36, 37, 43, 44, 45, 46, 48, 49; in other words, 15 out of 36. These fragments, however, constitute an insecure basis for statistics; so if we keep to the testimony of the smaller diwan, which is available almost in its entirety, we see that the *muwaššah*-like poems form about one-third of the whole.

The rest of the poems are of a different kind. Their structure is like that of the *muwaššah*, but with one important distinction. The scheme is *aa bbba ccca ddda*, etc., or *ab cccb dddb*, or *abab cccab*; that is to say, the *asmāt* do not reproduce the scheme of the whole of the *maṭla*^c, but half of it only.

¹ This is the *Iṣābat al-agrād fi ḍiḡr al-aʿrād*, which was until a short time ago known in a single (and defective) manuscript in Leningrad; facsimile edition by D. de Gunzburg, *Le Divan d'Ibn Guzman*, Berlin 1896; transliteration and partial translation by A. R. Nykl, *El Cancionero de Aben Guzmán*, Madrid 1933. It seems that G. S. Colin has discovered another manuscript in Syria (cf. O. J. Tuulio, *Ibn Quzmān*, in *Studia Orientalia*, *Societas Orientalis Fennica*, IX, 2, p. III, note 2); in the absence of particulars, it cannot be said with certainty if this second manuscript represents the *Iṣāba* or the 'large diwan', about which see next note.

² See W. Hoenerbach and H. Ritter, *Neue Materialien zum *zawal*, Oriens*, 1950, p. 266 ff. The 'large diwan' is mentioned in the *K. al-ʿĀṭil al-ḥālī* of Šafī al-dīn al-Ḥillī, who had it at his disposal. The other work from which the new texts are taken is the autograph *Safina* of a certain ʿĀlī b. Mubārakšāh; he, too, probably excerpted the larger diwan.

Moreover, another observation can be made. Those poems which are constructed like the *muwaššah* share the characteristic peculiarities of that genre. They contain in general five or six strophes¹; their last *simt*, the *jarŷa*, shows the well-known peculiarities of the *jarŷa* of the *muwaššah*; and they have for their subject matter, like the *muwaššah*, the traditional themes of classical Arabic poetry. Not so the poems of the second structural type: they are not limited by the traditional number of strophes of the *muwaššah*²; they have no *jarŷas*; and very often they deal with subjects alien to classical poetry. The subjects, spirit and style that we are accustomed to associate with the name of Ibn Quzmān are to be found in them, with, broadly speaking, the exclusion of the poems of the first type³.

The conclusion imposes itself that the *zaŷals* of the first type are nothing but imitations of the *muwaššah*. For them, the definition «a *muwaššah*, written in Hispanic dialect instead of the classical language» is valid. It is not valid, however, for poems of the second type. This has a clear-cut physiognomy of its own. It has its own peculiar structure, subject and style.

This dichotomy of the *zaŷal* poses the problem of the relation between the *zaŷal* and the *muwaššah* in a new form. As far as the first type, for which, unfortunately, there occurs to me no better name than '*muwaššah*-like *zaŷal*', is concerned, the problem seems to be settled. Here the *zaŷal* is secondary to the *muwaššah*; these *zaŷals* came into being by the transposition of the *muwaššah* into vulgar Arabic. (One may connect with this process the statement of Arabic authors like Ibn Sa'īd

¹ The *muwaššah* proper never exceeds this number of strophes. Ibn Quzmān, however, even in the *muwaššah*-like *zaŷals*, is less strict: we have poems consisting of eleven (nos 31 and 59); ten (nos 65, 73, 134); nine (nos 30, 60, 64, 106); and eight stanzas (nos 52, 54, 119, 130). Against these stand, however, 12 poems of 6, and 11 poems of 5 and 7 stanzas each. (The count is based on the smaller diwan only.)

² To quote only the most notorious cases: n° 9 has 42 stanzas; n° 38: 40; n° 87: 33; n° 94: 32; n° 2: 29. 4 poems have 20, 6 poems 12, and 5 poems 13 stanzas. Most common are: 9 (20 poems); 8 (11 poems); 7 (9 poems) and 10 and 11 stanzas (7 poems each).

³ I hope to deal with this point in the continuation of these Studies.

and Ṣafī al-dīn al-Ḥillī about the *zaʿyāl* deriving from the *muwašṣaḥ*.) One is probably not far off the mark in assuming that this transposition is not earlier than about 500 A. H. = 1100 A. D., i. e. the period of Ibn Quzmān.

This transposition can, perhaps, be brought into relation with the acquisition of a literary status by the *zaʿyāl*. According to our sources, the *zaʿyāl* was 'invented' in the generation of Ibn Quzmān: either by Ibn Quzmān¹, or by Ibn Rāšid². In fact, we have no name of a writer of *zaʿyāl* before that period. That need not, however, imply that the *zaʿyāl* did not exist before as *oral* poetry; 'invention' of the genre most probably means simply making literature out of it. (Ibn Saʿīd himself hints at something like this.) We may, then, assume, that the *zaʿyāl* of the second type — the '*zaʿyāl* proper', we may call it — existed as a non-literary genre. Poets like Ibn Rāšid and Ibn Quzmān gave the vulgar poetry a right of citizenship in higher literature, extending, at the same time, its range by pairing with the *zaʿyāl*-proper a new type of *zaʿyāl*, by the transposition of *muwašṣaḥ* into vulgar language.

The problem of the *zaʿyāl* proper, of course, remains. Indeed, it even becomes more difficult. The question to be answered is no more simply, as it used to be, the following: there are two species of strophic poetry, having one common structure,

¹ This is the view of Ibn Saʿīd in his *al-Muqtaṭaʿ min az-ẓāhir al-ṭuraf* (cf. AL-ANDALUS, 1948, p. 32) = Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, III, 404. He knows Ibn Rāšid as a contemporary of Ibn Quzmān (cf. *op. cit.*, III, 407 and below p. [34]), but gives him no special prominence. It is interesting to note that Ibn Saʿīd says: «The first to compose poems according to the method of *zaʿyāl* was Abū Bakr b. Quzmān. It is true that such poems had been composed in al-Andalus before, but the beauties of the form had not appeared...».

² One of the alternatives given by Ṣafī al-dīn al-Ḥillī in *al-ʿĀṭil al-ḥālī* (cf. AL-ANDALUS, 1950, p. 313). The other alternatives are: that the *zaʿyāl* was 'derived from the *muwašṣaḥ*' by the mysterious Ibn Gurla; or, as some say, it was invented by Madgalis. This last view is refuted by al-Ḥillī himself, who proves that Madgalis was later than Ibn Quzmān. The same is true, however, of Ibn Gurla; it follows from information given by al-Ḥillī himself that he was a contemporary of the Almohad Caliph ʿAbd al-Muʿmin and lived, therefore, after Ibn Quzmān.

but one of which is in classical Arabic, the other in the vernacular; which precedes which? We have now two distinct genres, and it is even problematical whether the one can be derived from the other at all. Or if one assumes that this is possible, the question arises from where this differentiation of the structure comes. It is, however, not my intention to enter here into the discussion of these problems, which touch the roots of the whole question of the origins of Arabic strophic poetry. To do that, it would be necessary to present a great deal of evidence, the examination of which would lead far away from Ibn Quzmān; nor could I offer, unfortunately, anything like certain conclusions. It seems, therefore, more convenient to me to content myself with making the one point about the existence of the 'zaʿyāl proper' and 'the *muwašṣaḥ*-like *zaʿyāl*'; a partial conclusion, which, if it does not reach to the roots of the problem, has at least the advantage, so it seems to me, of being more than a conjectural one.

II

IMITATION OF 'MUWAŠṢAḤS' BY IBN QUZMĀN

The last chapter demonstrated that the type of the '*muwašṣaḥ*-like *zaʿyāl*' is, indeed, nothing but the transposition of the *muwašṣaḥ* into the vernacular. In this chapter it is proposed to show, by pointing out a specially striking feature, how closely this type of *zaʿyāl* is linked with the general body of the *muwašṣaḥ* poetry.

Imitation (*muʿāraḍa*) of an already existent poem is not uncommon in classical Arabic poetry, but the *muwašṣaḥ* offered an even wider field for it ¹.

¹ The following is again a précis of the chapter on imitation in my forthcoming book on the *muwašṣaḥ*. The main points have already been put forward in the introductory paragraph of my article, *Imitation of Arabic muwašṣaḥs by the Hebrew poets of Spain* (in Hebrew), *Tarbiz*, 1947, p. 166 ff.

There is small doubt that the main stimulus to imitation lay in the musical side of the *muwaššah*. Each poem had its particular tune; melody and text formed a close unit. It was but natural that there should arise the wish to use for one's own poems melodies that had already acquired popularity. This could easily be done by writing a new poem on the scheme of the *muwaššah* to which the melody in question originally belonged; the melody could then be automatically adapted to the new poem. That the primary motive of the imitation was the wish to take over a popular melody is borne out by the practice, to be found in Hebrew manuscripts, of writing over the imitation: *lahn* ... — i. e. 'according to the melody of ...' — with the beginning of the original poem.

However, it was not melody alone that invited to *mu'āraḍa*. It is true, on the one hand, that the task in which the *waššāh* mainly took pride was to use the opportunities offered by the freedom of the *muwaššah* for inventing new and more and more refined and complicate schemes. It was considered, no doubt, as a title to fame to be the inventor of a form that had never been used before. On the other hand, it was also possible to show one's technical skill, in the opposite way, by accepting voluntarily the restrictions imposed by the imitation of an earlier poem and showing one's ability by filling in the given frame successfully. It is obvious that the *muwaššah*, in which it was the form, i. e. the metre and the rhyme, that counted for the most, offered much wider scope for virtuosi to prove their mettle in such poetical exercises, than the restricted and monotonous scheme of the *qaṣida*.

It is plain from what has been said that such imitation in no way comes under the head of plagiarism¹. On the contrary, it was a well established literary practice, the successful accomplishment of which accrued to the honour of the poet. The pre-

¹ *Mu'āraḍa* is condemned as such by M. Hartmann (*Das Muwaššah*, p. 227). Moreover, according to him, it is a sign of the decadence of the genre and belongs to the period of the epigons. We shall presently see, however, that imitation was widely practised in the best period of the genre.

valent custom of reproducing in the imitation the *jarġa* — or less often the *maṭla*^c — of the poem that serves as model, is the best sign that it is inadmissible to speak in this connection of 'stealing'. By the adoption of his model's *jarġa* and by the emphatic manner in which this is often introduced as a quotation, the poet clearly shows that he does not consider the imitation as something to hide, but, on the contrary, as a title to glory, to which he is eager to draw the attention of his public.

The custom of imitating other poems and taking over their *jarġas* was known to Ibn Sanā' al-mulk, who writes as follows (*Dār al-ṭirāz*, MS Leiden, fol. 10 v, ed. Rikaby, p. 33)¹: «Among the later poets there are some who are unable to invent a *jarġa*; they therefore borrow the *jarġa* of another poet». His view is, however, too narrow, and that on several scores. He is interested simply in the borrowing of the *jarġa*; and he attributes the borrowing of the *jarġa* — which, moreover, occurs according to him only among the 'later poets' — to inability to invent an original one. It follows from all I have said before that such views completely fail to do justice to the practice of *mu'āraḍa*.

Owing to the scarcity of the texts available, there are only a few early examples of *mu'āraḍa*. A poem of al-A'mā al-Tuṭīlī was imitated by Ibn Arqam; two more poems of his, by Ibn Baqī. That the practice of *mu'āraḍa* was much commoner than the direct evidence of our texts would lead us to assume is borne out, in addition to the testimony of Ibn Sanā' al-mulk, by various indications.

The Hebrew poets of Spain frequently imitated the Arabic *muwašṣaḥs* of their contemporaries. So for example Moše b. 'Ezra imitated a *muwašṣaḥ* by al-Abyaḍ; Yēhuda Halevi poems by al-A'mā and al-Ḥuṣrī; Yosef b. Ṣaddīq a poem by Ibn al-Labbāna; Abraham b. 'Ezra poems by Ibn Baqī, etc. I have collected in the article mentioned above (p. [7], note 1), on the

¹ In my work on the *muwašṣaḥ* I used the *Dār al-ṭirāz* of Ibn Sanā' al-mulk in the Leiden MS; it was during the final stages of the preparation of the present article that the edition of J. Rikaby (Damascus 1949) reached me.

imitation of Arabic *muwaššah* by the Hebrew poets of Spain, seven instances of such imitation; I could now easily double the number. In this practice the Hebrew poets were manifestly following an example set by their Arabian models.

Another sign pointing in the same direction is the convention of authors of mystical *muwaššah*, like Ibn 'Arabī and his followers, of imitating secular *muwaššahs*¹; in this they adopted, no doubt, for their own purposes a peculiarity of the genre as a whole.

Nothing shows better that the *zaḡals* of the first type form a part and parcel of the *muwaššah* than the fact that many of the poems of Ibn Quzmān belonging to that type are imitations of certain individual *muwaššahs*. In the following I enumerate all the instances where such an imitation can be proved, that is, where the models that served for the imitation have survived.

1

N^o 4, p. 5 ff. Nykl. Metre: — — — — — in the *guṣn*,
— — — — — in the *simṭ*.

Rhyme: xxyy, ān, nī, ān, nī (the poem is *agra*^c, i. e. has no *maṭla*^c).

Yā man maḍā^c annī wa-nqaṭa^c jabarū
Wa-lays lī ma^cū wa^cad fa-nantazirū²
Ḥattā tarā in (an ?) ra'ētu³ fīk amalī
Wa-naḡtama^c bik qabl an yaḡīn aḡalī

¹ Examples occur in the course of the present study; see this chapter, n^o 1 (p. [12]); ch. III, n^o 1 (p. [27]), 2 (p. [29]), 3 (p. [30]). A special chapter in my book on the *muwaššah* will be devoted to the remarkable phenomenon of the religious *muwaššah* and its links with the secular genre.

² So MS; Nykl: *f'antazirū*. In order to preserve the metre he is then obliged to read *wa-laysa* (MS *wa-lays*).

³ The construction of the sentence is doubtful. Nykl reads *ra'eta* (MS doubtful) and translates: «Quiero que veas que he puesto en ti mi esperanza», which is very unlikely.

Fa-dā-l-biḡrān *fa-da^c minnī*
Wa-kān mā kān *wa-jāb ẓannī*¹

.....
Tadakkartu mā maḍā wa-mā bū ḡadīd
Hannayt ilayhi wa-zāda šauqan šadīd
Yaddakaru-l-insān al-ši-dā mā-^c ḡabū
Fa-aktaru mā gannaytu min sababū

Yā ^cūd al-zān *qum sā'idnī*
*Ṭāba-l-rummān*² *li-man yaḡnī*

This is an imitation of a *muwašṣaḥ* by an anonymous poet (*Dār al-ṭirāz*, f° 47 v, ed. Rikaby, p. 81).

Al-ḡubbu yuḡnīka laddata-l-^cadali
Wa-l-laumu fībi aḡlā minā-l-qubali
Li-kulli šay'in fī-l-bawā sababu
Ḣadda-l-bawā bī wa-aṣlubu lā^cabu
Wa-in lau kān *ḡiddun yuḡnī*
Kāna-l-iḡsān *mina-l-ḡusni*

¹ The structure of the *asmāt* has not been correctly seized by Nykl: it is -ān, -nī / -ān, -nī (not merely -nī / -nī). Moreover, the lines *Fa-dā-l-biḡrān*, etc., form clearly the *simṭ* of strophe 1. The *ḡuṣn* of strophe 2 is missing in Nykl's edition. As a matter of fact, the lines in the margin of the MS (which are printed among the notes of the edition as «a note by a reader») constitute that *ḡuṣn*. Strophe 2 should read, therefore, as follows:

Baynī wa-baynaḡ dāk al-ḡimām al-ḡadīm
Wa-na^ctaḡid laḡ minā-l-mawadda ^caẓīm
Wa-llābi ma yastaḡirru biyya qarār
Wa-lā tazūl min ḡamīrī layl wa-nahār
Wa-lā-l-aḡzān *tufattirnī*
Wa-lā-l-sulwān *yuhaddidnī*

Incidentally, p. 6, ll. 11-12 ought to read (with MS): *W'anā insān / nurīd* (not: *farīd*) *nutnī* // *'alā-l-iḡwān / mā amkānnī* and be translated: «I am a man who wants to praise his friends whenever he can» (not «Yo soy un hombre único [en mi arte] que alabo, etc. »).

² MS and ed. *al-zamān*; corrected in accordance to the other texts.

Yā nāziḥan qad danā bihi-l-amalu
Hāšāka °an an yastafizzaka l-bujlu
°Abduka bi-l-bābi jā'ifun jaḍi°u
Yad°u la°alla-l-du°a°u yustama°u
Yā °ūda-l-zān qum sā'idnī
Ṭāba-l-rummān li-man yaŷnī

It is worth noting that the same poem was also imitated by Ibn °Arabī in a poem (*al-Dīwān al-aḵḵar*, Būlāq 1271 = 1855, p. 210) of which the following in the last strophe:

Anā muḥibbī wa-ḥubbī <wa>-l-maḥbūb
Wa-ṭalibī wa-l-ṭalābu wa-l-maṭlūb
Unšidu min gayratin wa-qad bataḵā
Minnī nasīmu-l-riyāḍi ma bataḵā
Yā °ūda-l-zān qum sā'idnī
Ṭāba-l-rummān li-man yaŷnī

2

N° 16, p. 38 ff. Nykl. Metre: — — — — — / — — — — — / — — — — —
 — — — — — / — — — — — (simt) — — — — — / — — — — — (guṣn).

Rhymes: īq, qu, dī, qu, xy, xy, xy, īq, qu, dī, qu.

Lau ḡā šawwāl ḵannaṣīq in qaḍā sa-naltaqū
Ya ṣabāḥ mā-abyaḍa °indī wa-mā-šraqū

Man aḵal min da-l°anab °anqūd fa-qad ḡalam
Innamā bū °indī al-maḥmūd šurb al-anam
Ba°damā ḵān al-šarāb mauŷūd qad šār °adam
Wa-rayā° li-dau yariq anam bā°a yalḥaqu
In waqa° wabīl fī yidī les natlaqu ¹

¹ Some parts of this strophe are unintelligible to me.

<i>Al-zaḡal zaḡli wa-gayr dā riḥ</i>	<i>lā nattaqi</i> ¹
<i>Taḡidū fi-l-jabar wa-l-taṣḥiḥ</i>	<i>asbaṭ naqī</i>
<i>Marḡazū marḡaz al-tauṣiḥ</i>	<i>l-Aben Baqī</i>
<i>Al-gazāl <ṣaqq> al-ḥariq</i>	<i>wa-l-salāliq tarbaqu</i>
<i>Ma ḥuznī illā ḥurr yurādī</i>	<i>lam yulḥaqu</i> ²

Thus, according to the testimony of Ibn Quzmān himself, his *marḡaz*, i. e. *jarḡa*, is the actual *marḡaz* of a *muwaṣṣaḥ* by Ibn Baqī. Now we do find in fact, in the *Dār al-ṭirāz* of Ibn Sanā' al-mulk (f° 29 v, ed. Rikaby, p. 58 ff.), a poem having as *jarḡa* the lines *al-gazāl*, etc. No author is named there; but we are enabled by the passage of Ibn Quzmān, to attribute that poem to Ibn Baqī.

<i>Bi-abī aḥwā raṣiq</i>	<i>fi-l-hawā lā yuṣfiq</i>
<i>Anṣafa-llābu mina-l-ṣaddi</i>	<i>man ya'ṣiqu</i>
<i>Mā ḥawā maḥāsina-l-dabri</i>	<i>illā gazāl</i>
<i>Mu'raqa-l-ḡaddayni min Fibri</i> ³	<i>ḥamman wa-jāl</i>
<i>Nisbatun li-l-nā'ili-l-gamri</i>	<i>wa-li-l-nizāl</i>
<i>Wa-anā aḥwābu li-l-fajri</i>	<i>wa-li-l-ḡamāl</i>
<i>Waḡḥubū waḡḥun ṭaliqun</i>	<i>li-l-ḡuyūfi muṣriqun</i>
<i>Wa-yadun taṣṭū 'alā-l-usdi</i>	<i>wa-taṣraqun</i>

<i>Sā'ila-l-āṣiqi 'an suqmih</i>	<i>lā taṣ'ali</i>
<i>Inna man aḥbabbu fi buqmih</i>	<i>lam ya'dali</i>
<i>Huwa fi l-ṣaydi 'alā rasmih</i>	<i>al-awwali</i>
<i>Layta hammī kāna min hammih</i>	<i>id qīla ti</i>
<i>Al-gazāl ṣaqqā-l-ḥariq</i>	<i>wa-l-salāliq tarbaqu</i>
<i>Ma ḥuznī illā ḥurr yurādī</i>	<i>lam yulḥaqu</i>

¹ The second hemistich of the *ḡuṣṣ* must have four syllables; I have therefore changed the text of the last words in each line. The manuscripts has: شَقْ (Nyk1 *tutaq*); نَقْ; نَقْ.

² I have reconstructed the text in accordance with the other witnesses.

³ The name of the man in whose honour the *muwaṣṣaḥ* was written can be established by various passages of the poem itself as Abū-l-Walid Ḳābir b. Ṣaddīn al-Fihri. I have not succeeded in identifying him.

The *jarġa* can be translated: «The gazelle has passed the burning country¹ while the hounds are hot on the spur; my only sorrow is about the noble animal that is hunted² but has not been reached».

It is noteworthy that Ibn Quzmān made use of a metre derived from the same poem in another of his *zajāls*, too (n° 57, p. 132 ff.). The following is its last strophe:

Hū malih wa-na'saqū / wa-l-ḳalām fī dā yatūl
Anta yā 'Abdallāhī / fī ša'nak dāba naqūl
Ay zuġayyal qultu fik / wa-malih ŷā wa-l-rasūl
Wā'amiltū³ fī 'arūd: / al-gazāl šaqqa-l-ḥarīq

«What a *zajāl* I have composed about you! Is'n't it lovely, by the holy Prophet! I have composed it in the metre of: *al-gazāl šaqqa-l-ḥarīq*»⁴. That does not, obviously, mean here that the poem is full imitation of Ibn Baqī's poem: the imitation is restricted to the employment of the rhythm:

— — — — —

The popularity of Ibn Baqī's poem is also borne out by the fact that — as I have pointed out in the article in *Tarbīz*, p. 176 — it also inspired a poem of Abraham b. 'Ezra (ed. Egers, n° 191; ed. and transl. Rosin, p. 69). In the unique Berlin manuscript the poem bears the inscription (omitted in the editions!): *'Amalabū 'alā wazn: Bi-abī aḥwā rašīq / fī-l-ḥawā*

¹ In my article in *Tarbīz* (p. 176, note 32) I followed the translator of Abraham b. Ezra's diwan in assuming that the word should be taken as خريق; I pointed out, however, that it was strange that all the texts (except the Cairo MS of the *Dār al-ṭirāz*) had ح not خ (also Hebrew ח in Ibn Ezra's diwan!). As a matter of fact, the word is no doubt حريق.

² يرادى with *imāla* in the last syllable.

³ So also MS; Nykl *wa-'alimtu*.

⁴ Nykl translates the last line: «Supe que en los versos eróticos inspira el calor (?)». The redeeming facture is, of course, the question-mark.

lā yuṣfiqū. The metrical structure was changed by Ibn ʿEzra almost beyond recognition¹; on the other hand he retained the *jarūʿa*. It reads in the diwan:

אלנואל שק אלהריק ואלסלאלק תרהק
מא חוני אלא חר יראדא לם ילחק

It is only by this Hebrew transcription that the correct reading of the *jarūʿa*, ambiguous in the Arabic, can be established.

3

N° 127, p. 289 ff. Nykl. Metre: — — — — — / — — — — —
— — — — — (simṭ) — — — — — (guṣn).

Rhyme: *lī, lī, lī, xxx, lī, lī, lī*.

*Adir ʿalayya mā al-dawālī*² *wasqini sirra maulā-l-mawālī*³
[in *wafā lī*

¹ He introduced, moreover, a feature without parallel in other Hebrew *muwašṣaḥs*: each *simṭ* ends with Arabic words (which are, however, not taken either from the *muwašṣaḥ* of Ibn Baqī or the *zaḡal* of Ibn Quzmān).

² Ed. *Adar* and *al-dawālī*.

³ «And give me to drink to the health of the master of the masters (i. e. the beloved)». Dozy (*Suppl.*, I, 644) has: «*šariba surūran bibi*, boire à la joie de quelqu'un, c.-à-d. boire à sa santé; aussi *šariba šā'iḥan bi-surūribi*, il vide la coupe en exprimant des vœux pour la joie (la santé) d'un tel; et *šariba surūran bibi wa-labu*, Lettre à M. Fleischer 205 [commenting upon al-Maqqari, II, 399, l. 5]». For the form *sirr* in this meaning Dozy only quotes the modern dictionary of Boethor: «*bi-sirriḳa* et *bi-sirr maḥabbatiḳa*, à votre santé». Besides our passage, there are several others in Ibn Quzmān where the word occurs: p. 132, l. 12; p. 85, l. 13. Moreover, just after the passage in al-Maqqari quoted by Dozy (l. 7), in the first line of the poem introduced by it, there is another instance, not recognized by Dozy or the editor of that part of al-Maqqari: / اشرب هنيئا.

سر كريم / لا عداك الطرب / سر كريم في العلى منتخب
(The editor vocalised: سر كريم

taking سر as a verb). The usage derives, of course, from *sarra*, rejoice. In Pedro de Alcalá there is the noun *sirr* 'gozo onesto o deleyte' (cf. Dozy, *loc. cit.*).

Wa-mā azunnu yūfi bi-mā qāl
 Wa-dā-l-ṣabar ʿalā bu^c dū qad tāl
 Wa-^cišqū ʿindī auḡad al-aṣḡāl

Muḡāl hū an nurā ʿannū sāli idā haḡarnī yā qaum gazālī
 [bū fi bālī]

.....
 Laʿibtu ma^c malihati idlāl
 Fa-anšadat ʿalayya qaula man qāl
 Tartī ʿalā-l-dalāl wa-^calā-l-dāl

Yā ḡasratī wa-mā dā ḡarā li lā abtuhū fa-mazzaqa dālī
 [wa-dalālī]

This is an imitation of a *muwašṣaḥ* by Ibn Baqī (*Dār al-tirāz*, f° 43 v, ed. Rikaby, p. 76).

Aškū wa-anta ta^clamu ḡālī a-laysa dāḡa ʿaynu-l-muḡālī
 [wa-l-dalālī]

In lam yakun ilayḡa sabīlu
 Fa-l-ṣabru bi-l-ḡamīli ḡamīlu
 Wa-l-dabru qātī^cun wa-waṣūlu

Zid fi ṣudūdika-l-mutawālī lā budda an taḡūda-l-layālī
 [bi-l-wiṣālī]

.....
 Qum fa-stami^c li-qawli ḡa^cābi
 Taškū-lladi-qtadā min ʿitābi
 Tamzīḡa ṣa^criḡa wa l-tiyābi

Wā-ḡasratī wa-mā dā ḡarā li lā abtuhū fa-mazzaqa dālī
 [wa-dalālī]

The second half of the *jarḡa*, the sense of which remained inexplicable in the context of Ibn Quzmān (the editor marks it as obscure), becomes clear in view of the words introducing it in the poem of Ibn Baqī: the girl complains of the tearing of her hair and dress. We translate, therefore: «I played with him, but he tore my dress and my hair». *Dalāl* in the meaning of 'locks' is duly entered in Dozy, *Supplément*, I, 455, on the basis of the Leiden Glossary (p. 25, Seybold): *antia* ناصية ووفرة

ودلال; the *Vocabulista*: *coma crinis*: and a passage of the *šīr zaḡalī* of al-Lawšī, ap. Ibn Jaldūn, *Muqquadima* III, 414 Quatremère: *tusbilu dalāl mitla ḡānāḥ al-gurāb*¹. In addition, we perhaps have the word, in the company of *dāl* as in our line, in a verse of al-A^cmā al-Tuḡlī, *Diwan*, MS British Museum 605, f° 51 v:

فضل (فحل Ms) دليلى في سبيل الهوى بين الدلال والرحب والدل

The word *dāl* does not seem to occur in the dictionaries, and our text and that of al-A^cmā are the only examples known to me.

¹ The word *dalāl* in the meaning of 'locks' seems also to occur in two *jarḡas* that have until now remained obscure. (1) One occurs in a poem of Yosef b. Ṣaddiq (*Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry*, vol. II, p. 139), the last stanza of which reads in translation:

«It is written in the book (cf. II Sam, I, 26) that the love of women is wonderful, because they, not men, have beauty; my soul and all souls are ransom for them:

Haḡru-l-dalāl . . . a^cdab min waṣli-l-^cidār».

The *jarḡa* can be translated: The separation of the 'lock' (*i. e.* woman) is sweeter than the union of the 'budding beard' (*i. e.* young man). The verse contains, thus, a condemnatory, but playful, reference to the love of the *murd*. (2) The following is a *jarḡa* used by Moše b. ^cEzra and following him by Yēhuda Halevi; as I have shown (article in *Tarbīz*, p. 168 ff.), it originally belongs to a poem by al-Abyaḍ, a fragment of which is preserved by Ibn Sa^cid, al-*Muqtaṭaṭ* = Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, III, 393 ff.:

<i>Billāh rasūl</i>	<i>qul-li-l-jalīl</i>	<i>ḡayfa-l-sabīl</i>	<i>wa-yabit ^cindī</i>
<i>Jalḡa-l-biḡāl</i>	<i>na^cḡib dalāl</i>	<i>^calā-l-nibāl</i>	<i>wa-nazīd naḡdī</i>

I propose to translate this as follows (the girl speaks): «By God, messenger, tell my friend what the way is like and let him spend the night with me. Behind the curtains I shall give him (my) locks, together with my corset; I shall also give my breast.» (This supersedes my tentative translation, *loc. cit.*, p. 168, note 8.) — I do not know if the word occurs in Eastern texts.

4

N° 133, p. 299 ff., Nykl. Metre: — — — — — 1

Rhyme: *ri, ri, xxxx, ri, ri.*

Man da'ānī nafnī anā 'umri fī malīḥan yarā ṣawāb haḡrī

Anā na'ṣaq li man yu'ādīnī ²

Da'nī min dā mubāwada-ṭīnī

Idā naṣraḡ yamlā wa-yasqīnī

Weṣṣu ma'sūqun lā.... nī ³

Wa-naḡdummu bi-l-layl ilā ṣadri wa naṣīr qaḡdā ma'ū ṭūl dabri

Rētu waḡda-l-nabār jaraḡ bi-l-kumayt

Wa-fī qalbū min aḡlī mimmā darayt

Qultu fīḡ da-l-zaḡal ḡamā qaḡd ra'ayt

'Araḡa ⁴ -l-tauṣīḡ alladī sammayt

'Aqaḡ Allāhu rāyata-l-naṣri li-amīr al-ṣulā Abū Bakri ⁵

¹ The metre permits us to correct the text in several places. Strophe 2, l. 1 metre wrong, perhaps r. *kull* instead of *kullu*. L. 3 r. *innamāb* instead of *innamā bū*. (R. also *an* for ed.: *in*.) L. 5: r. again *ḡul* for *kullu*. Strophe 4 l. 2: R. *wa-bū qaḡd ḡall 'amda dāḡa-l-mazrūr* (so, *mazrūr*, is in the MS, not *murūr*). — In his notes the editor marks the last line of strophe 5 as obscure. The explanation is as follows. At the end of strophe 4 the poet says (the text is unfortunately mutilated in the MS): «... were it not for the fear of Abū Bakr» (the man praised in the poem). He continues in his euphuistic manner: «You will see immediately what has frightened me: the whiteness of his thigh above the paint; leave me (?). When I saw this, it astonished me: you would swear that he was of a metallic growth. You see that his upper thigh is pure white, while the half of it has been gilded (r. *dub-biba*) wīḡ ḡa'farī (gold)». For «ḡa'farī», cf. Dozy, I, 198: 'építète d'une espèce d'or', quoting Ibn al 'Awwām I, 578: «al-ḡaḡab al-jāliṣ al-ḡa'farī», 'pure ḡa'farī gold'.

² *Yu'ādīnī* MS, ed.

³ Perhaps we can restore: [*yu'ātī*]nī.

⁴ So MS. One might read 'āraḡa (the third form being used for imitation, *mu'āraḡa*)

⁵ The text of the *jaraḡa* is severely damaged in the MS: 'Aqaḡ Allāhu ra'ay-ta-l-naṣri / 'aḡda li-am'ri-l-ṣulā Abū Zaḡarī. It can however be restored thanks

Here the poet himself indicates the imitation in so many words, by saying in the last line before the *jarġa*: «It (*viz.* the *zayġal*) imitates — *‘āraḍa* — the *muwašṣaḥ* which I am naming: *‘Aqada*, etc.» The *muwašṣaḥ* in question is by Ibn Bāyṡa and the line *‘Aqada*, etc., is its *jarġa*.

The beginning and the end of Ibn Bāyṡa's poem have been preserved embodied in a pretty story, very characteristic of the function of the *muwašṣaḥ* in courtly life, told by Ibn Sa‘īd in his *K. al-Muqṭataf min azābir al-turaṡ* (cf. AL-ANDALUS, 1948, p. 31) and taken over by Ibn Jaldūn (*Muqaddima*, III, 393 ff). «Another of their contemporaries (*scil.* of Ibn Baqī and al-Abyaḍ) was the philosopher Abū Bakr b. Bāyṡa, author of the well-known melodies. There is told of him a famous story which is as follows. Ibn Bāyṡa was present at a party of his master, Ibn Tifilwīt, governor of Saragossa. He had taught one of the singing-girls of the prince a poem beginning as follows:

Yarriri-l-dayla ayyamā ġarri wa-ṣili-l-sukra minhū bi-l-sukri

The prince showed by the movements of his body the pleasure caused by the verses. The poem ended with the line:

‘Aqad Allāhu rāyata-l-naṣri li-amīr al-‘ulā Abī Bakri

(‘May God fix the flag of victory, for the glorious Emir Abū Bakr’). When the word reached his ears, he exclaimed: ‘Oh, what joy!’ and tore his clothes (in his enthusiasm). ‘You have started admirably and ended admirably’. He swore that Ibn Bāyṡa should go home treading on gold. The philosopher was apprehensive of the consequences and invented an ingenious way out: he put gold in his shoes and walked on it».

The text of the *muwašṣaḥ* is conserved, almost in its enti-

to the text of the original poem of Ibn Bāyṡa. Even *Abū Zak(a)ri* is but a scribal error (and not a change made by Ibn Quzmān in order to adapt the text to the name of whom he praised): because the addressee of the poem is named at the end of strophe four as Abū Bakr. The full name seems to be Abū Bakr b. Bukar (cf. strophe 3, l. 2: *walad qalid Buḡar*: the son of the nobleman Bukar).

rety (one strophe only seems to be missing at the end), in a Maghribi collection of *muwaššahs* in a library in Rome, from which it has been published in a booklet bearing the title *al-‘Adārà al-Mā’isāt* ¹. The following is the first strophe.

Yarriri-l-dayla ayyamā ġarri wa-šili-l-sukra minbū bi-l-sukri

Jaḍḍibi-l-zanda minḵa bi-l-labab

Min luġaynin qad ḥuffa bi-l-dabab

Taḥta silḵin ḵa-ġawhari l-ḥabab

Ma‘a aḥwà wa-‘ḍabi-l-šanab

Ūdi‘at ḵaffuhū mina-l-sihri ġāmida-l-mā’i dā’iba-l-tibri

The popularity of Ibn Bāyḡa’s *muwaššah* can be gauged by the number of its imitations, of which there are about half a score. I mention only the most important ones: a poem by Yēhuda b. Gayyāt, a contemporary Hebrew poet (see my article in *Tarbiz*, p. 174 ff.) and three religious *muwaššahs* ²: by Ibn ‘Arabī (Diwan, p. 413); Ibn al-Šabbāg (see al-Maqqarī, *Azhār al-riyād*, II, 242 ff.) and al-Šuštari (beg. *Šāḥi lāḥa-l-šabāḥ*) ³, respectively.

The three following items comprise poems that clearly imitate *muwaššahs*, without, however, reproducing the *jarġa* of the originals.

5

Nº 101, p. 244 f. Nykl. Metre — — — — / — — — — — — —

Rhyme: *ād, ād, ās, ās, xyxyxy, ād, ād, ās, ās.*

Arra da-l-wād

wa da‘nī min al-zubbād

¹ Philippe El Khazen, *al-‘Adārà al-mā’isāt fi-l-azġāl wa-l-muwaššahāt, Ballades et Romances Andalouses*, Jounieh 1902, p. 89. Prof. G. Levi della Vida has succeeded in tracing the Roman manuscript in question; I hope to give a description of it on another occasion.

² Cf. above, p. [10].

³ Cf. L. Massignon’s list of al-Šuštari’s poems, *AL-ANDALUS*, 1949, página 52, l. 1.

<i>Wa-ḥuḡḡa-l-kās</i>	<i>lau annak ʿalā ʿukḡās</i> ¹
<i>Ilā-l-bajšayn</i>	<i>wa-man fi dika-l-ḡiba</i>
<i>Fa-min jaddayn</i>	<i>yalḡa-l-diyā fiba</i>
<i>Wa-min ʿaynayn</i>	<i>ka-anna-l-futūr fiba</i>
<i>Li-mā taʿtād</i>	<i>min taqattuʿi-l-aḡbād</i>
<i>Tuqul lā bās</i>	<i>fi qatli ḡamiʿi-l-nās</i>
.....	
<i>Šudūd qad ḡān</i>	<i>wa-ḡēf li wa-nusallā</i>
<i>Wa-lā ruḡḡān</i>	<i>min dīkri-lladi wallā</i>
<i>Wa-lā sulṡān</i>	<i>min kulli qabīḡ illā</i>
<i>Nurīd aʿyād</i>	<i>min faḡli Walad ʿAbbād</i>
<i>Šaḡīʿ al-bās</i>	<i>ḡarīm ʿālī al-anfās</i>

In view of the characteristic rhymes of the *simt*, it is easy to see even at the first glance that the poem of Ibn Quzmān is an imitation of the following *muwaššah*, although the *jarḡa* has not been retained. The piece in question occurs anonymously in the *Dār al-ṡirāz* (f° 26 v, ff.; ed. Rikaby, p. 55 ff.). As it is in praise of al-Rašīd, the son of al-Muʿtamīd, I surmise that it is by Ibn al-Labbāna, the panegyrist of the ʿAbbāids².

<i>Kadā yaqtād</i>	<i>sanā-l-ḡauḡabi-l-waqqād</i>
<i>Ilā-l-ḡullās</i>	<i>mušaʿšaʿ atu-l-aḡwās</i>
<i>Aḡim ʿuḡrī</i>	<i>wa-qad āna an aʿḡif</i>
<i>ʿAlā jamrī</i>	<i>yaṡūfu biḡā auṡaf</i>
<i>Kamā tadrī</i>	<i>ḡaḡimu-l-ḡaša mujtaf</i>
<i>Idā mā māḡ</i>	<i>fi mujdarrati-l-abrād</i>
<i>Raʿayta-l-ās</i>	<i>bi-aurāḡibī qad māš</i>
.....	
<i>Laka-l-faḡlu</i>	<i>wa-innaḡa min ʿalīb</i>

¹ The line, which is marked as 'obscure' by the editor, probably means: «Go, pay a pilgrimage to the cup, even if you are (leaning) on a stock». *Uḡḡās* seems to be a dialectic form for *ʿukḡāz*.

² It seems that it is quoted in the *al-Mugrib* of Ibn Saʿīd, among the poems of Ibn al-Labbāna (cf. *Bulletin Hispanique*, 1938, p. 357).

<i>Ra'a-l-kullu</i>	<i>bikūn nayla āmalih</i>
<i>Fa-mā yaglū</i>	<i>man yunšidu fī ḥālib</i>
<i>Banū 'Abbād</i>	<i>bikūn naḥnu fī a'yād</i>
<i>Wa-fī a'rās</i>	<i>la 'adimtumū li-l-nās</i>

6-7

N° 28, p. 297, Hoenerbach-Ritter. Ṣafī al-dīn al-Ḥillī quotes in his *K. al-Āṭil al-ḥālī* these four *asmāt* from a poem of Ibn Quzmān. According to al-Ḥillī they occur *fī zaḡalibi-l-ladī nazmuhu 'arūdu*¹ *muwašṣaḥati-l-wazīri 'Izzi-l-dīni b. Sanā' al-mulḵ wa-biya: Lastu min asri hawāḳa mujallà / lau yakun dā mā ṭalabtu sarāḥà*; i. e. «in his *zaḡal*, the structure of which is according to the *muwašṣaḥ* of the vizier 'Izz al-dīn b. Sanā' al-mulḵ beginning: *Lastu*, etc.» Al-Ḥillī shows here, as also in other passages, a certain carelessness and inexactitude. The poem in question is not by Ibn Sanā' al-mulḵ but by Ibn Baqī — as is attested by Ibn Sanā' al-mulḵ himself, who cites the poem at length, *Dār al-ṭirāz*, f° 460 ff.; ed. Rikaby, p. 74. Curiously enough, al-Ḥillī himself in his *diwan* (p. 321), in the rubric of his own *muwašṣaḥ* made in imitation of this very poem beginning *Lastu min asri*, states correctly that it was by Ibn Baqī².

The first strophe of the *muwašṣaḥ* is as follows.

Lastu min asri hawāḳa mujallà lau yakun dā mā ṭalabtu sarāḥā

Qad talazzamtu hawābu ḍamāna

U'tiya min muḡlatayḳa-l-amāna

Fa-laḡad ḳābadtu fīḳa zamāna

Mud tamallakāt duḡà-l-layli dalla fa-gadā waḡḡuḳa fīḥi ṣabāḥā

¹ I think the correct reading is: *nazamahu 'arūda*... 'which he composed according to the metre of...'.
² I have pointed out al-Ḥillī's error in a note to the article of Hoenerbach-Ritter.

The *asmāt* are of the same structure in the poems of Ibn Quzmān and Ibn Baqī, and al-Ḥillī is, therefore, evidently right in speaking of imitation. We must assume that Ibn Quzmān's *agṣān* were also like those of the poem of Ibn Baqī. As al-Ḥillī quotes from the poem of Ibn Quzmān four *asmāt* only, it cannot be said with certainty if the *jarʿa* of Ibn Baqī was adopted by Ibn Quzmān or not.

Similar is the case of n° 48, p. 313, Hoenerbach-Ritter. This is the *maṭlaʿ* and the first strophe of a *zajal*, quoted in the *Safīna* of ʿAlī b. Mubārakšāh.

Metre: — — — — — / — — — — — (simṭ);
— — — — — (guṣn).

Rhyme: ār, ār, ār, xxx, ār, ār, ār.

Yaumin qaṣīr hū fa-staqī bil-ḳibār inna l-ṣigār
Les turfaʿ illā bi-ṣitāṭ al-nabār

Ana barī min ṣuglin fibī ʿadāb

Min nasji dīwān au qirāʿat ḳitāb

Yāʿaltu mā bayni wa-baynū ḥiṡāb

Talāta tuʿyibnī wa-les fibā ʿār tarḳ al-waqār
wa-l-fatḳu bi-l-qaḥba wa-ṣurb al-ʿuqār

The poem of which this fragment only has come down to us, was no doubt an imitation of a *muwašṣaḥ* by al-Aʿmā al-Tuṭīlī (published by me in AL-ANDALUS, 1949, p. 214 ff) ¹.

Damʿun safūḥun wa-dumūʿun ḥirār māʿun wā-nār
mā-ḡtamaʿā illā li-amrin ḳubār

Biʿsa la-ʿamrī mā arāda-l-ʿadūl

ʿUmrūn qaṣīrun wa-ʿināʿun ṭawīl

Yā zaḡarātin naṭaqat ʿan ʿalil

Wa-yā dumūʿan qad aṣābat masīl

Imtanaʿa-l-naumu wa-ṣaṭṭa-l-mazār wa-lā qarār
ṭirtu wa-lāḳin lam uṣādif maṭār

¹ I pointed this out in a note contributed to the article of Hoenerbach-Ritter.

The fragmentary state of Ibn Quzmān's poem makes it, of course, impossible to say whether the *jarîya* of the model — which is in Romance — was taken over.

8

I add here another case of imitation, one that differs from the preceding series. The poem of Ibn Quzmān is a *zayāl* proper, and it imitates a poem which also is a *zayāl* proper. Neither of the poems had, therefore, a *jarîya*. (This can be stated with confidence, although in the case of both poems the beginning alone has come down to us.) The *mu'ārada* was, for this reason, marked by the borrowing, not of the *jarîya*, but of the *maṭla'* of the model.

N° 35, p. 302 ff. Hoenerbach-Ritter. (A fragment, consisting of the *maṭla'* and the first strophe.)

Metre: — — — — — — — —

Rhyme: *ab, ab, xxx, ab.*

Qad kuntu manšūb wa-raytu-l-našab wa-da-l-hawā 'indī šay'an
[ša'ab]

Ka-dā garaḍ dā-l-išq fī mā maḍā

In šadda maḥbūbak f-att fī laḡā

Wa-in naḡar marra bi-ayn al-riḡā

Wa-qad naḡar alfa bi-ayn al-gaḡab

Ibn Sa'īd, in his *al-Muqtataf* = Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, III, 407, quotes the beginning of a poem by a Yajlaf (or Majlaf; the MSS differ) al-Aswad, said to have been a contemporary of Ibn Quzmān. It is almost certain that Yajlaf b. Rāšid is meant, the famous writer of *zayāls*, probably an older contemporary of Ibn Quzmān (cf. above, p. [6] and below, p. [34] ff.). The text quoted reads:

*Qad kuntu manšūb wa-jtašayt al-našab wa-raddanī-l-ʿišqu li-
amrin šaʿab*

Hīn nanzur al-jadda-l-šarīqa-l-babī

Yantabī fi-l-ḥumr ilā mā yantabī

Ya tāliba-l-kīmīya fi ʿaynī hī

Nanzur biha-l-ḥidda wa-tarjāʿ dabub

Who is imitating whom? As Ibn Rāšid seems to have been at least slightly older than Ibn Quzmān and is referred to by the latter, we are probably right in assuming that it was he who served as a model for Ibn Quzmān.

On the other hand, there is no doubt that it was Ibn Quzmān's poem that inspired a *muwaššah* of the XIIIth century Hebrew poet Todros Abulafia. I have already drawn attention to the imitation in my article in *Tarbiz* (p. 179 ff.). At the time, however, Ibn Quzmān's poem was unknown and so I had to assume that Todros was following 'Majlaf'. Yet an observation leads to believe that he had before him Ibn Quzmān's poem: the text of his *jarjā*, which is the *maṭlaʿ* of Yajlaf and Ibn Quzmān, corresponds more closely to the text of Ibn Quzmān, as against the original of Yajlaf.

The last strophe of Todros reads as follows.

Ḥiṣqō nēthānānī lē-nāgīd wē-sār

Kammā ʿnōš ʿinnā bē-ḥiṣqō wē-sār

Ki abābhāthō ʿānētha bbō wē-šār

*Qad kuntu manšūb wa-jašayt al-našab wa-da-l-hawā hawāk šay'un
[šaʿab]*

III

IMITATION OF IBN QUZMĀN

This chapter deals with a phenomenon that can be called the reverse of that treated in the preceding. Its subject, the imitation of Ibn Quzmān's poems by others, is of lesser impor-

tance to the study of Ibn Quzmān than the imitation of previous poets by Ibn Quzmān; nevertheless, it is by no means devoid of interest. Besides throwing light on the work of the imitators, it also shows clearly the importance of Ibn Quzmān in the development of strophic poetry ¹.

1

N° 62, p. 145 ff. Nykl. Metre: — — — — —

Ryme: āḥ, āḥ, xxx, āḥ, āḥ.

Al-ġanna lau u^ctinābā² biya-l-rāḥ wa-^cišq al-milāḥ

Nazalnā li-l-mazāḥa wa-l-jidlān

Tāra ma^ca-l-nisā wā-tāra ma^ca-l-šibyān

Wa-dārat al-šurayba wa-kān mā kān

Jallūnī mina-l-naṣiḥ yā nuṣṣāḥ fasādi ṣalāḥ

¹ I take the opportunity of bringing to light two references to Ibn Quzmān which bear witness too his fame. (1) As I have pointed out in my article in *Tarbiz*, p. 181, note 43, Abraham Bedarši (i. e. of Beziers), a Hebrew poet of Provence living in the second half of the XIIIth century, quotes Ibn Quzmān alongside of al-Ḥariri, as representatives of Arabic poetry (in his didactic poem on the history of Hebrew poetry, 'Herebh mithhappeketh'): *Yēsuppar li be-bhen Kuzmān pēlā'oth wē-bāzūthi ghēbhūrōth al-Ḥariri* («They tell me wonders about Ibn Quzmān, and I have seen the powers of al-Ḥariri»). The editor, S. D. Luzzato, altered the text, reading «ben 'Utmān», taking it for the patronymic of al-Ḥariri. The manuscript has, however, קוזמן, which stands, no doubt — despite the somewhat faulty spelling — for Quzmān. — (2) The chapter in the diwān of al-Maḥḥār containing the *zağals* bears the following title (see I. Kratchkowsky in his description of the Alexandria manuscript, *Zapiski*, vol. XXII [1915], p. 16): *الازجال المنسوجة على منوال الطرائف ... القرمانيّة*. Kratchkowsky writes that the meaning of the expression *al-ṭarā'iq al-qarmāniyya* is obscure. We must, of course, read *al-ṭarā'iq al-Quzmāniyya*: «*zağals* composed according to the Quzmānian methodes».

² MS and ed.: *u^ctinī*, which does not seem to give a good sense. I have put in the reading of one of the MSS of al-Ḥilli (others read *'utinā*, *'uṭītu*).

Yānī-l-ḥabīb fūmaymatū farrāḥa
Ka-annabū aḳal bibā tuffāḥa
Fa-qult lū wa-lī fi-l-ḳālām rāḥa
Ḥabībī ʿen aḳalt al-tuffāḥ ʿī aʿmal lī āḥ

I have enumerated three poems (*a*, *b*, *d*) that are of the same structure in my study on the Hebrew imitations of Arabic *muwašṣaḥs* (Tarbiz, 1947, p. 166 ff.; see p. 181-183); another (*c*) has been published only recently.

a) One is by Abraham b. ʿEzra, a Hebrew poet being a younger contemporary of Ibn Quzmān. The following is the last strophe.

Nōpheth wē-sūph bē-phikḥa memullāḥīm
Maʿsē ʿlōḥīm lō mēruqqāḥīm
Rēāḥ lē-appekḥa ḳē-tappūḥīm
Ḥabībī ʿen aḳalt al-tuffāḥ qum aʿmal lī āḥ

b) The other is by Ibn ʿArabī whose mystical *muwašṣaḥs* are in the majority of cases imitations of profane poems (The poem in question is from the diwan of Ibn ʿArabī, p. 109). The following is the last strophe.

Fāḥa-l-nadā min ʿarṣi mabbūbī
lā ḳāna ma badā minḥū matlūbī
Wa-ṣiḥtu yā munāyā wa-margūbī
Ḥabībī ayn aḳalt al-tuffāḥ ʿī waʿmal lī āḥ

Both the poems of Ibn ʿEzra and Ibn ʿArabī reproduce the same *jarḡa* found in Ibn Quzmān. (It is of course not impossible that they are not directly imitating that poet, but that all three poems are imitations of a common model, a *muwašṣaḥ* now lost; yet there is no indication pointing to this rather than to an imitation by the two poets of Ibn Quzmān.)

No doubt is possible about two other poems.

c) The first is by Madgalis. It is quoted by Ṣafī al-dīn al-Ḥillī with the purpose of establishing the fact of the

imitation and thereby proving that Madgalīs lived after Ibn Quzmān.

The following is the last strophe as given by al-Ḥilli (Hoernerbach-Ritter, p. 278).

Abdaytu bād al-durr wa-bād al-murjān
Li-sayyid al-mulūk al-amīr ʿUtmān
ʿArūd dāk alladī li-Aben Quzmān
Al-ḡannia lau u ʿtināhā hiya-l-rāḥ wa-ʿiṣq al-milāḥ

Ibn Quzmān's *matlaʿ* was employed by Madgalīs as his *jarḡa*.

d) The second poem is by the Hebrew poet Todros Abulafia. That he had Ibn Quzmān's poem before him is conclusively shown by the fact that, not content with reproducing the *jarḡa*, he also translated the whole of the last strophe of Ibn Quzmān introducing it. As a matter of fact, in the unique manuscript containing the *muwaššahāt* of Todros, the scribe left some blanks in the strophe in question, evidently because there were some words in the manuscript he was copying which he could not read; but it is possible to fill in the lacunae from the Arabic original. As a specimen of the Hebrew imitation, I give the last strophe of Todros, putting the restored words between brackets.

Bā baṣ-ṣebbī we-rēāḥ lē-nīḥōāḥ
Hāyā ḥē-phīw [ḵē-nōšēḵḥ be-tappūāḥ
Namtī] wē-lī ḥānāḥā lā-sūāḥ
Ḥabībī wēn aḵalt al-tuffāḥ ḡi aʿmal lī āḥ

2

N° 85, p. 197 ff. Nykl.

Metre: — — — — — / — — — — —

Rhyme: *aḵ, aḵ, xxx, aḵ.*

3

N° 128, p. 291 ff. Nykl. The following are the *maṭla'* and the first strophe.

Metre: — — — — — — — — — —

Rhyme: *ūl*, *ūl*, xxx, *ūl*.

Mallat wiṣāṭī / wa-l-maliḥ malūl wa-man yuwāfiq / ma'sūqan waṣūl

Tā'at fi amrī / kulla qāl wa-qīl

Wa-bi-l-dawājil / yaqbahu-l-ḡamīl

Hālat 'alayya / wa-l-wafā qalīl

Lēs kān bi-ḡannī / an kān taḥūl

Ibn 'Arabī adopted Ibn Quzmān's *maṭla'* as his *jarīya*, but changed it so as to make the structure of the *muwašṣaḥ*¹ which he built upon it slightly different from that of Ibn Quzmān's *zaḡal* (which follows, it will be noted, the scheme of the *zaḡal* 'proper' as defined in chapter I). Ibn 'Arabī introduced in the middle of each hemistich of the *maṭla'* of Ibn Quzmān new rhymes and made, of course, the corresponding divisions of the *asmāt* rhyme with them. (In short, he transformed the *zaḡal* into a *muwašṣaḥ*.) In a similar way he made the middle parts of the *agṣān* rhyme. The following is the last strophe of Ibn 'Arabī (Diwan, p. 390).

Yā man yu'āniq

kulla man ḥawāḥ

Laysa-l-mufāriq

'āṣiqan siwāḥ

Wa-kullu 'āṣiq

munšidun ajāḥ

Mallat wiṣāṭī

wa-l-maliḥ malūl

Wa-man yuṣādif

'āṣiqan yaṣūl

The second line of the *jarīya* differs from the text of Ibn Quzmān: it has *yuṣādif* instead of *yuwāfiq*; and the last two words give quite a different turn to the meaning of the line. (Ibn Quz-

¹ The poem is a *muwašṣaḥ*: in addition, it bears the inscription: *wa-qāla ayḍan min nāẓm al-tauṣīḥ*.

mān: «Who has the chance to find a sweetheart who is attached?»; Ibn ʿArabī: «One who finds a lover is haughty»). At least *yuṣādif* is protected by the rhyme — nevertheless this does not perforce mean that the text of Ibn Quzmān must have changed accordingly. Ibn ʿArabī may have transformed the text consciously.

4

There are two poems by Ibn Quzmān which are in a curious relation to each other: *a*), n° 114, p. 269 ff., Nykl, and *b*), n° 3, p. 278-9, Hoenerbach-Ritter, from the *Safina* of Ibn Mubārakšāh. They are of the same structure. The text of their *maṭ-laʿ* is different; but the *guṣn* of the first stanza is identical. (The *simt* of this stanza is missing in Ibn Mubārakšāh.) The rest of the text is different; but the *jarʿa*, while not textually identical, is very closely related. The following is the last strophe of each poem.

a)

Idā k̄ān qarīb al-ʿiṣā

Namūr ilā hāda-l-raṣā

Nunādī bi-ḥuṣḡat ḥaṣā

Ḥabībī bi-rabbīn ḡafūr qubayla li-ʿabdan yazūr

b)

Yā zabra law annak qarīb

Ka-namḡī li-dāraḡ maḡīb

Wa-nunšid bi-ṣawtin ʿaḡīb

Yā sittī bi-rabbīn ḡafūr ḡusayra li-ṣaḡbi-l-saḡūr

Obviously, we have here an example of Ibn Quzmān employing the same structure in two poems; below (p. [39]) I shall have the opportunity to say more of this. It will also be shown that in such a case of 'self-imitation' the *jarʿa*, too, may be taken over, just as in an ordinary *muʿāraḡa*. Here, however,

the *jarġa* has not been left unchanged; the text is different, although one of the *jarġas* is evidently only a variation of the other. What is strange, however, is the textual repetition of the first *guṣn*; is it not perhaps due to some confusion of copyists?

At any rate, to come back to our subject, the form was taken over by a late writer of *muwašṣaḥ*, Badr al-dīn b. Ḥabīb¹. The last strophe of his imitation, preserved in al-Nawā'ī's *ʿUqūd al-laʿāl*, MS Escorial, 434 (f° 57 v, ff.), reads as follows:

Wa-dī šaġanin qalbubū mustabām
Bi-ḥasnāʾi ka-l-badri ʿinda-l-tamām
Atābā yaqūlu bi-ṣabri-l-ṣiyām
Maqāla-bni Quzmāna šayji-l-kaḷām
Yā sittī bi-rabbīn gafūr ḥusayra li-ṣaḥbi-l-saḥūr

5

N° 44, p. 309 ff. Hoenerbach-Ritter.

Metre: — — — — — — — — — —

Rhyme: *īm, īm, xxx, īm, īm.*

Waṣlun musāfir wa-ṣudūdun muqīm matà nufiq min da-l-ʿadābi-
[l-ʿalīm]

Les billāh nadrī kayfa jallanī ḥayy
ʿAynun muzawwaq li-l-ṣubūla šurwayy
Wa-jaddun abyad qad ḡamaʿ kulla zayy

Wa-maʿū zāʾid lil-naḳāl yā ḥalīm Fumayma ḥukwa bi bi-ḥāl
[dawri mīm]

The poem was imitated by Abraham b. ʿEzra. The imitation, a liturgical poem (Diwan, n° 86, p. 29 Egers), bears in the manuscript (f° 29 v) a rubric, which was again omitted by the

¹ For Ibn Ḥabīb (710 = 1310-779 = 1377), well known as a historian, cf. Brockelmann, II, 45; *Suppl.*, II, 35; *Enc. of Islam*, s. v.

editor: *Wazn: Waṣlun musāfir wa-ṣudūdun muqīm / matà nuṣṣiq min ḍa-l-ʿadābi-l-alīm:*

Ṣam'a lēkhā nefēš bēkhā rāwēthā ʿlī wē-ēth kālthā lēkhā
[ḥāyēthā]
Aḥath lē-mōsad bā-ēmeth nibbrē'ā
Rabbōth tēmūnōth lab wē-lō nimlē'ā
[Rabb]ū pē-āleha wē-hī nifleā
Ki-dmūth [. . .] ah mē at dāmēthā ken aḥārāw hālkhā
[wē-lō āwēthā]

As it can be seen, the imitation concerns the metre and the arrangement of the rhymes, but not the actual rhymes themselves.

IV

UNPUBLISHED «ZA'YALS», BY IBN QUZMĀN AND OTHERS

Geniza is the name for a lumber-room attached to a synagogue, where there used to be thrown old books and other pieces of writing to protect the name of God occurring in them from profanation. Egypt is the classical land for remains of old writings. Just as its dry climate has preserved remains of Greek archives and Greek literature on papyrus, and Arabic documents on papyrus, parchment and paper, so it has preserved the contents of the *geniza* of the old synagogue of Fustat. The masses of writings, of the most varied kind, accumulated there from the Xth century onwards, have enriched all branches of Hebrew and Judeo-Arabic literature as well as Jewish history with innumerable precious documents. There is, however, profit to be derived also for Moslem Arabic literature, although, of course, to a limited extent. Some documents of Moslem literature found in the *geniza* have already become known; in addition I hope to publish in the future some important new pieces.

It is from the *geniza* that the leaf comes which is reproduced in the attached photograph, and which contains four *zaʿyals* and the fragments of a fifth. It belongs now to the Schechter-Taylor collection in the University Library, Cambridge, and bears the press-mark T.S. 51, 137.

The form of the leaf, which is composed of two pieces pasted together and measures $21 \times 4 \frac{1}{2}$ inches, shows that it is not a folio of a book; there could hardly have existed a book of this size. It is, evidently, a loose leaf, used by some one for the purpose of copying out a few poems.

The following is the order of the *zaʿyals* on the leaf, which has writing on both sides: 1) a *zaʿyāl* by al-Amṣāṭī; 2) a *zaʿyāl* by Ibn Rāšid; 3) one by an unnamed Maghribi poet; 4) one by Ibn Quzmān; 5) a few lines of another *zaʿyāl* by a Maghribi.

As the photograph gives the possibility of checking, I have chosen to present the poems here in transcription. Also, I have rearranged them in chronological order.

1) *Ibn Rāšid*

The *zaʿyāl* Yaʿlaf b. Rāšid is known from Ibn Saʿīd's chapter on *zaʿyāl* in his *Kitāb al-Muqṭataf min azābir al-turaf* = Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, III, 407 Quatremère. He is said to have been a contemporary of Ibn Quzmān, and the beginning of one of his poems in quoted. We have had occasion to discuss that text above (p. [24]).

Moreover, Ibn Quzmān mentions him twice. In one of the passages (n° 50, p. 315, H.-R.) he turns a praise of the work of Ibn Rāšid into a disparagement of his style; but the passage shows, at least, that Ibn Rāšid must have held an important place among authors of *zaʿyāl*.

*Zaʿyālak yā Ban Rāšid qawī matīn Wa-n-kān hu li-l-quwwa fi-l-
[ḥammātīn]*

حصل للاستاذ
 ديني دينك يا عيراني ابي ومن هو
 ابي شهاب تربي اجدادك
 واني قد ارجع من اطرافك
 تدرني ايش هين عشتاقل
 هرنك الوستان ساجرا لاجن ابي هان ليس
 عن هوان ابي ما اخلا
 ما حلو ريتك احلا
 واللعن موتني يا هولا
 عبدك ابي رسل جمال هني جي اسطري يا ايراني
 ما سوال اصلا ابي بالي
 ما تحب نيك اما لي
 سيعوان ابي يلا
 كفتك استاري ليس داغاري الطريف ابي
 لي هان اتع مرخاند
 وانج ان طابت اوقلت
 والفرح احيانا
 قل من حدك ابي عبدل مرخاند لم بعدل الحيدور
 بكم يولي بها الحبيب
 ما عليل عليل يسقيه
 اعلم يا من لم استسبه
 شهري قد مال يا مرقع علال الحادب قد مال
 ما قبل في القلبي كل ولسام
 رجل ابي رسل
 كل من يعيب جري قول لي ايش يعيب ذاع ايش لم
 كل من اجد حبي ليس

Leaf from the geniza of Fustat (University Library, Cambridge, Schechter-Taylor Collection, T.S. 51, 137). I. Recto, upper half.

كُلُّ مَنْ يُعِيبُ حَيِّي قَوْلِي أَيْشَ لَيْفِي ذَا لَيْسَ لِي
 كُلُّ مَنْ يُعِيبُ حَيِّي لَيْسَ لِي
 فِي الْحَالِ وَأَنْدَارِي مَنْ نَهَوْتُ أَنْ يَخْضَعَ لِي
 بَدَلُ الْقَرَامِ مَنِيُونَ خَضَعَ لَيْسَ لِي
 فِي وَهْلِ الْعَيْنِ حَيِّي عَيْنِي لَيْسَ لِي
 هُوَ طَلَعُ لِي بِالْأَمْرِ لَنَا وَهْوَ
 سَمْعٌ هُوَ نَزَعَ أَنْ طَلَعَ هُوَ عَيْدِي
 الْقَمَرُ هُوَ عَيْنِي وَأَنَا بَيْتُ عَيْدِي
 عَيْشِي لَيْسَ لِي عَيْشِي لَيْسَ لِي
 أَنْ رَفَعْتُ بَيْعِي بِلَا عَيْدِي
 مِثْلُ مَا قَطَعَ قَلْبِي حَيِّي وَقَدْ
 لَفَاضَهُ الْمَجْرَانِ نَشُوا قَدْ يَدِي
 كُلُّ أَحَدٍ دَا الْعَيْدِ حَصْلُ لَوْ يَدِي
 الْمَلَا حَيَّ الْقُشَارِ يَشْتَوِي لَوْ أَحَدِي
 يَجْلُو لِي الْعَيْدِ وَأَبْنِ رَأْسِي
 دَيْشِي لِي الْقُدُوبَةِ حَيِّي وَمِ عَيْدِي
 كُلُّ أَحَدٍ ذَا الْعَيْدِ حَيِّي
 وَعَمَلٌ عَلَى عَيْدِي وَمِ عَيْدِي
 وَأَنَا لَيْسَ لِي لَيْسَ لِي
 وَلَا مَا جَعَلَ لِي عَيْدِي
 وَحَلَّ لِي عَيْدِي وَدَيْدِي
 حَيِّي نَبُوشُ لِي لَا يَأْتِيهِ نَشُوا لَعْدِي لَا يَدِي
 اقْصُرْ حَيِّي وَحَيِّي وَحَيِّي
 لَا تَشْتَوِي لِي وَلَا لِي
 وَدَا الْحَضَائِقِ وَنَبُوشُ لِي
 وَنَبُوشُ لِي قَدْ بَلَّ جِلْدِي وَأَنْ كَانَ مَشْفِقًا لِي

وذلّم جنيّ بعثت أُمّي
 لمنزل أُمّي ثلث عُمّي
 معول لها إنك سعيدي واثق
 تاخذ لي منها رقعاً بليلتها العار انقلد
 وان لم تفرغ من الفضيحة
 لك بالله لعل حلالاً ملحق
 نعت عوز دبير قصيد
 خطب لي ليل واحد وركب ترجم سبيك تشابوكر
 عذي اكلا عانا هو اوخذ
 ان تم ذا السير ما وخذ
 يدى عديك فعد سمرى
 وزندي جعل وساد لنومك وحلى ليل واحد
 اقصر جنيك وجيني الحضا
 لا تقمى عيني بالله بفضا
 دنياك لعلك من ارض
 طام بجعل بسمع تله ورسم بوان بلون لحدودك
 فصل الوصال
 من يحول خذ الملاح من يدي او يزول
 كل حد يحجر من عي جوز
 وانا به تخند داره الوروز
 وترا وجود لاخر لعل
 دابقا لوذا الذي الملاح معوايش قال لو
 من راه يتقسم طن ان عوز
 برحال من اشهر كندج المروز
 سسل سيفو ممر وادعا الزهر
 وابق لو مرهفا سقا عني من قبالو
 عازلي هو بيقوز ليس لي اصغار

وايحي لو مرفقا سقا عيبي من قبايلو
عازلي هوييد يعفور ليس في اصفيار
واذا هو محال كافر جاز خلنار
مع قوامه الخنزير طقة اقتدار
لا من خللو لو غير على القاضى مام ولو
لو لا ولو فرح مع الجا طعين
من بله ولو موه لم يران ظنير
قلية ولا حمره فظلا نلير
كيف تجد نسلو والعزول قهقري ياد
يا رسول بس يدو ولا يعلو للقال
تشتكي غداي قدو حرمه في الوقال
اه من ظنا جسدي ظروى للطلال
مردو قول لو من ظلال حبيب طليو لا محلول
رجل اسلمنى
ظلال يعين الزعامة
سادى نوال
يقطع عني ذال النعال
ان لى سوال الجبال
سادى منى يعفور رضى هالم
فالمسكور كاد خدو صمحة كافر علو
شما با حبيبي
دالة اعطيت سادى نوال
من واثق ام حستو من تاشو
الفداش والاش
دالة على الشرا
بدو مانقش المذنب فاس افول لى حستو من اسقى نو
سل النابغة الفتى
مردو

Leaf from the geniza of Fustat (University Library, Cambridge, Schechter-Taylor Collection, T.-S. 51, 137). IV. Verso, lower half.

«Your *zaʿjāl*, Ibn Rāšid, is strong and solid; although it belongs, by its strength, among the porters»¹. Another passage, in which he boasts of having done better than Ibn Rāšid, is also in reality a compliment to the latter's reputation (p. 303, Nykl):

Aṣḥār yā dā-l-zaʿjāl kullū
Aben Rāšid alā nublū
Lays yaqdir an yaqūl mitlū

«The whole of this *zaʿjāl* has come to my lips like magic; even Ibn Rāšid, in spite of his excellence, cannot compose anything like it.»

It is an unexpected pleasure to recover a poem by the famous predecessor of Ibn Quzmān; yet there is no reason to doubt either the correctness of the attribution or the identity of the author with the famous Ibn Rāšid, no other *zaʿjāl* of the same name being, as it seems, known².

Zaʿjāl l'Ibn Rāšid

Kullu man yaʿib ḥubbī / qūl lī ʿēš yafidū *Da hum lays yalūm*
*[naridū...]*³

Kullu man yaʿib ḥubbī / lays nastamiʿ lū

¹ In the article of Hoenerbach-Ritter the last phrase is taken to mean: «if it is a matter of strength, then it is up to the porters» (reading *fa-l-ḥ.*). This is based on te interpretation of al-Ḥillī, whose paraphrasis is quoted: «if poetry is a matter of strenght, then porters are more fit for it than men of letters». But I think my translation is more natural. (I take *فالحملين* as the usual dialectal form for *في الحملين*; *hammalin* (short *a*) seems to be also a dialectal form.)

² Professor H. A. R. Gibb has read my transcript of the Cambridge manuscript. I owe him thanks for the correct reading of several difficult words and the interpretation of several passages. In addition he has contributed a few emendations, which are noted under his name.

³ The reading of the second hemistich is doubtful.

Wā-nudārī man nabwā / wa-nanjadī lū
 'lʔrfyb ¹ yaŷ alnī / turāb li-na^clū
 Bud ² li-l-gulām Maymūn / najda^c li-sīdū

In ta^cibhū fī ^caynī / lays lak fī ṣaddī
 Hū ṭala^c li bi-l-qur^ca / lanā wa-sa^cdī
 Samŷ hū taz^cam atta / malih hū ^cindī
 Al-qamar hū fī ^caynī / wa-l-nās ^cabidū

^cAyṣī ba^cda maḥbūbī / ^cayṣūn munakḥad
 In raqadtu tunbihnī / marā^cidu-l-ṣadd
 Miṭla ma qaṭa^c qalbī / ḥubbī wa-qaddad
 Fi laẓāẓati ³ -l-hiŷrān / šawwā qadīdū^{*}

Kullu aḥad fī dā-l-^cid / ḥaṣal lu fā'id
 Al-milāḥ ma^ca-l-^cuṣṣāq / yamṣū li-wāḥid
 Ya ^cmalū salām al-^cid / wa-Aben Rāšid
 Waḥdū yaṣḥi-l-gurba / fī yaumi ^cidū

Kullu aḥad fī dā-l-^cid / sarraḥ wa-mallaḥ
 Wa-^camal ^calā ^caylū ⁴ / mabzūr mumallaḥ
 Wa-anā fa-lays ^cindī / ḥabṣūn fa-yuntaḥ
 Wa-lā mā naŷūl sikḥin ⁵ ^calā warīdū

Kamāl wa-l-salām

Translation.

Everybody who blames my love, tell him, what does it profit him? ...

Everybody who blames my love, I shall not listen to him; I shall treat my

¹ Doubtful (الضر فيه; or الفرقة, Gibb.)

² Doubtful. Gibb reads: <Lā> budd... yajda^c...

³ لظاظاة for لظاظاة.

⁴ MS ^caylū pr op. Gibb.

⁵ MS al-sikḥin. Gibb, who has also recognized the word, proposes to delete the article metri causa.

love with respect and shall be submissive towards him. The . . . makes me dust for his shoe. The servant, Maymūn, must submit to his master.

If you blame him in my eye, you cannot effect my desertion. He has fallen to me by lot and by my good luck. You pretend he plainlooking? In my opinion he is beautiful; in my eyes he is the moon and all men are his slaves.

My life after (the separation of) my beloved is a pitiful life. If I fall asleep, the tremors ¹ of separation wake me up. Just as my love has cut up and carved my heart, he has roasted its pieces in the obstinacy of desertion.

Everyone at this feast has managed to get some profit. The beautiful ones walk together with their lovers, presenting the compliments of the season ²; while Ibn Rāšid alone complains of loneliness in this festival day.

Everyone at this feast beautifies himself and combs his hair, prepares for his family spiced and salted meat; but I, I have no lamb to kill and nothing to the neck of which to put the knife.

The form is that of the *zaʿjāl* proper: *aa bbba*. The subject matter and the style are easily classified: they are in the real Quzmanian vein; so the melancholy description of the festival day without the beloved — or a spicy lamb. (Many a *zaʿjāl* of Ibn Quzmān turns round the lamb and the flower for the *ʿid* and is, in fact, an eloquent address directed to this or that of his patrons, to provide them.) Nor is the erotico-culinary metaphor in strophe 3 unworthy of Ibn Quzmān. In one word: the *zaʿjāl* of Ibn Rāšid is a welcome documentary confirmation of what could have, perhaps, been guessed: that the style of Ibn Quzmān is not something peculiar to himself but belongs to the genre of *zaʿjāl* in general.

¹ . Gibb: *marāgibu-l-ṣadd?*, «the desires aroused by separation».

² i. *ʿAmala salāman* = 'to greet, to present one's compliments'; cf. Ibn Quzmān, p. 197, l. 17: *wa-mur ilā-l-qāḍī wa-ʿmal salāmu*, «go to the qadi and present him your compliments».

2) *I b n Q u z m ā n**Zağal l' Ibn Quzmān*

Man yuḥawwilū dā-l-maliḥ min yaḍi au yuzawwilū

Kullu ḥad yataḥaṣṣar ḥīn ma'ī yaḡūz

W'ana bibi natajankar dārabu-l-wurūz

Wa-tarā wāḥid ¹ l'ājar ya 'mal al-rumūz

Wā-yaqūlu ² lū dā-l-ladī-l-maliḥ ma'ū ēš yuqālu lū

Man ra'ābu yata . . . ar ³ zanna an yafūz

Bi-wiṣālin min asmar . . . qad ḡarra-l-murūz

Salla sayfū muḡabbar wa-dda'a-l-burūz

Wā-yabuqqu lū murḥafan saqā 'aynayḥ man yuqātilū

'Adili ḥawayt ya'fūr lays li iṣṭibār

Wa-dā hū bibāl kāfūr ḥāza ḡullanār

Ma' qawāmihi-l-jayzūr jalkat iqtidār

Ahlā min ḥilū (?) lau 'abar 'alā-l-qāḍi qām wa-qabbalū

Lū ṭilā wa-lū wafra ma'a libāzi 'in

Man ra'āḥ wa-lau marra . . lam yazal zanīn

Qalbuhū wa-lā ḡamra qattū lā yalīn

Kēf naḡid sulū wa-l-'adūl yanḥānī yallāḥ ma-ḡḥalū

Yā rasūlu bus yadū wa-bligu-l-maqāl

Naṣṭabī 'ināq qaddū ḥurma fi-l-wiṣāl

Āb min ḍanā ḡasādī ḍarranī-l-miṭāl

Murra wa-qul lū man ṭalab ḥabīb qalbū la yuḥaḡyilū

wa-l-salām

¹ MS وجود.

² MS wā-yuqālu.

³ MS yatabassam.

Translation.

Who can take away this beautiful one from my hand, or turn him away?

Everybody stops, when he passes together with me. I am flushed with pride because of him . . . You can see one making signs to the other and saying: «What is the name of that one, accompanied by that beauty?»

Whoever sees him smiling thinks he will enjoy union with that brownish one . . . He draws his sword and challenges for single fight. Right he is; his eyes give drink . . . to one who dares to fight him ¹.

Oh you who blame me, I love a gazelle; I have no patience. He is like camphor and has (the colour of) the flower of pomegranate. In spite of his reed-like stature he has overwhelming force. Sweeter than sweet (?); if he were passing by a gadi, he would get up and kiss him.

He has a neck, he has locks, with the eyes of big-eyed cows. Whoever sees him, be it only once, will never stop being full of thoughts. His heart ² . . . never softens. How can I forget him? And yet the censor warns me against him; how ignorant he is!

O messenger, kiss his hands and give him my message: I want to embrace his waist . . . Woe, the leanness of my body; the long waiting has made me ill. Go and tell him, who seeks the beloved of his heart..

The form is that of the *muwašṣah*-like *zayāl*: aa bcbcbcaa, metre: — — — — / — — — — — — — —. What is remarkable, however, is the fact that there exists another *zayāl*, too, by Ibn Quzmān, with the same structure: n° 54; p. 187 ff. Nykl. Nor is this an isolated case; there are several instances where Ibn Quzmān employed the same structure in more than one poem.

The most characteristic example is n° 30 (p. 69 ff. Nykl) ³

¹ Gibb reads: ... *murbaḥā sanā ʿaynayh* «And the [two] sharp swords of the lightning of his eyes make him victorious over whosoever engages with him».

² Gibb: «has acquired (وَلِيَ = وَلَى) a live coal, which never ceases to burn».

³ Its second half is in praise of a patron: «he has both nobility and wealth, etc.» (stanza 5 ff.); but his name is nowhere mentioned in the text as it stands. The remedy is, however, easily found. Line 3 in stanza 4 reads in the MS

n° 134 (p. 301 ff.). In both the structure is as follows: metre:

----- / ----- (simt) -----
(guṣn); the rhymes: -āni, -ā', xxx, -ānī, -ā', etc. The second poem ends as follows (I have already had occasion above, p. [35], to quote the beginning): «The whole of this *zaḡal* has come to my lips like magic; even Ibn Rāšid, in spite of his eminence, cannot compose anything like it. Another Quzmanian *zaḡal* in this metre is known; but this has come forth more wonderful (*Wa-yuḥfaz fi-l-^carūd zaḡlan Quzmānī / wa-lākin ḥādā yā abda^c*)».

N° 58 (p. 138 ff. Nykl) = n° 113 (p. 268 ff. Nykl). Metre: ----- Rhymes: *da, ib, xxx, da, ib*, etc. The *jarḡa*, too, is identical in both poems: *Qul matā taḡīnī qāl gaḍā wa-gaḍā li-l-nāẓirīna qarīb*. (The text in n° 58: *Qāl matā taḡīnī qul gaḍā*, seems to be a scribal error; the other text is that which fits the context.)

N° 60 (p. 141. Nykl) = n° 71 (p. 164 ff.). Metre: -----
----- (simt); ----- (guṣn). Rhymes: *am, am, xxx, am, am*.

N° 107, p. 256 ff. Nykl) = n° 108 (p. 258 ff.). Metre: ----- / ----- Rhyme: *ar, xxx, ar*. (In the *maṭla^c* only: *ar, ar*.) N° 108 has as *maṭla^c*: *Yā aṣḡar yā ḥulayy yā suḡḡar*; n° 107 ends: «I have composed it, at the wish of the man praised in it, in the metre of: *Yā-l-aṣḡar yā ḥulayy yā suḡḡar*».

and in the ed.: *wa-zaḡli li-bn ibni marfū^c* (translated by Nykl: «mis zéjeles quedarán en la época de mis nietos»). It is obvious that we must read: *wa-zaḡli l'Ibn Ubayy marfū^c*: «my *zaḡal* is submitted to Ibn Ubayy». [I see that this explanation has also been found by G. S. Colin, in his review of Nykl's edition, *Hespéris*, 1933, p. 169.] Ibn Ubayy is also the subject of Ibn Quzmān's panegyric in n° 27 (see p. 66, l. 4); 52 (see p. 123, l. 17-20); 140 (see p. 314, l. 20). Nykl, in his index, registers him under various incorrect forms: Aben Bay, Abū Sulaymān ben Abī Rabi^c ben Abī.... The *u* in the first syllable is attested by the vowel in the MS, in the passage p. 84, l. 5, presently to be quoted; -*ayy* by the rhyme in p. 83, l. 17. Add, moreover, n° 36 (see p. 83, l. 17; p. 84, l. 5-6), where the presence of the name of Ibn Ubayy has again been missed by Nykl; p. 84, l. 5, should be read: *Ayy Ibn Ubayy ḥādā Ben Ubayy tamma ḡatīr* «which Ibn Ubayy is this; there are many 'Ibn Ubayy'». — The full name resulting from the combination of the various passages is: Abū Sulaymān (al-)Rabi^c b. Ishāq b. Ubayy.

3) *By a Magribi poet.**Zağal li-wāḥid magribi*

Tağī mulayḥ nabūs famak lā billāḥ naškūk guḍwa li-ummak

*Aqsir tağannīk wa-ğī'nī waḥdak
Lā naškū li-ummak wa-lā liğaddak
Warrā-njidā'i wa-bausu yadak*

Wa-fayḍ dam'i qad balla kummak wa-in kân taşfaq mā-şadda zulmak

*Wi-d lam tağīnī ba'attu ummī
Li-manzil ummak tabuttu hammī
Taḡul labā innak man'ata naumī*

Ta'juḍ lī minbā ruḡa bi-latmak fihā amārā na'tak wa-ismak

*Wa-in kunta tafza' minā-l-faḍiḥa
Laḡa billāḥi na'mal ḥila malīḥa
Nab'at 'ağüz kabīr faşīḥa*

*Tajṭub lī ummak wa-ujtak wa-zummak narğa' nasībak nusmā
/bi'ammak*

*Fi-dī-l-jalā'a anā hū auḥad
In tamma ḍā les najāfu min ḥad
Yadī fi yadak na'ūdu sarmad*

*Wa-zandī nağ'al wisād li-naumak wa-jallī ummak wa-ujtak
/wa-ḍummak*

*Aqsir tayannīk wa-ğī'nī lahza
Lā tubnā 'aynī billāḥ bi-gamḍa
Dīnār nu'attīk min ba'di fidḍa*

Ḥammām nağ'al birasmi . . . mak wa-rasma ballān nakūn li-jidmak

wa-l-salām

Translation.

Come, beautiful one, so that I may be able to kiss your mouth; if not, by God, I shall complain tomorrow about you to your mother.

Leave your recriminations and come to me alone. If not, I shall complain to your mother and your grandfather. Look, how submissive I am, and how I kiss your hand; the flow of my tears made your sleeves wet... ¹.

If you do not come, I shall send my mother to your mother's house, so that she may explain my cares. She will tell her that you have withheld my sleep. She will take from her a letter for me with your kiss; in it will be your description and your name.

If you are afraid of disgrace, I shall invent a nice trick for you. I shall send a well-spoken old woman who will ask in marriage your mother and your sister and your aunt ² for me; I shall become your in-law and be called your uncle.

I am unique in this sauciness; if it is done, we shall not be afraid from anybody. I shall have, for ever, my hand in your hand and put my arm as a cushion for your sleep; leave your mother sister and aunt alone.

Leave your recriminations and come to me for a second. By God, my eye does not enjoy one single minute of rest. I shall give you a gold dinar instead of silver; I shall make a bath for your ... and shall become a bathing-assistant for your service.

* * *

Of the other poem by «a Maghribi» too little has been reproduced by our copyst to enable us to make out much of it. The poem by Ibn al-Amšāṭī finally, is of no concern of us in this connection. Ibn al-Amšāṭī, is a Syrian za'yā' of the VIIIth

¹ Gibb: "I suspect the reading of the last half should be: *wa-in kān nuṣfiq min šaddi zulmak*, «although I am in despair at the depth of your cruelty». Your reading would, however, make sense: «Although you pity, yet how cruel you are».

² The word, written here with a ز, recurs in the next strophe, written with ض. I have been unable to identify it; the translation is merely conjectural.

= XIV the century. Several poems by him are quoted, for instance, in the *al-Āṭil al-ḥālī* of Ṣafī al-dīn al-Ḥillī¹.

* * *

I am taking the opportunity to publish here a fragment of a *zaʿyāl* by Ibn Quzmān and also a complete *zaʿyāl* by him; both are to be found in the compilation of al-Nawāʾiyī, *ʿUqūd al-laʾāl fi-l-muwašṣaḥāt wa-l-azʿyāl* (MS Escorial 434).

The fragment reads as follows (f^o 89 r).

Al-wazīr Abū Bakr Muḥammad (MS: Yaḥyà) b. Quzmān imām
al-zaʿyāl raḥmatu-llāhi ʿalayhī

Man tannaṣ (?) wa-saqraṣ (?) ifzaʿ anta ʿannū
Weš taʿmal bi-wāḥid / mā lu jayr fi daqnū

Qad asbaḥa بعتر / fi šay بغلى
Mudallal muḥayyar / wa-daqnū taqūl li
Ḥalli anta wa-šbar / wa-ḥraḥ lū bi-mitli
Hu yaqlaʿ wa-na aṭlaʿ / wa-minnī wa-minnū

Kam layla ḍamamtū / ka-l-gazāl al-aḥwar
Wa-šaʿrū al-waṣṭu / wa-l-judayyid aḥmar
Wa-l-yawm šār fi daqnū / ka-naʾw tays muṣawwar
Wa-bu-l-tays bi-ʿaynū / weš ḥāyā li-ka-nū

Translation.

Who ... you are better shy of him; what will you do with somebody whose beard is no good?

¹ I know this book only from the MS of the John Rilds Library, Manchester (n^o 474), where the beginning of the book, containing the first half of the chapter on *zaʿyāl*, is missing.

... coquetish, confused; while his beard tells me: Leave him, have patience; be glad for a thing like me; he tries to pluck me out, but I grow; from me and from him (?).

How many a night I embraced him, like a dark-eyed gazelle; his hair ..., his little red face; and now, he has got painted on his cheek something like the growth¹ of a goat! Nay, he is a goat, indeed; what need to say 'like the growth'?

The text offers many difficulties; nevertheless its general purport is clear: it is a rather coarse satire on a beautiful youth, who, in accordance with the opinion often expressed in Arabic poetry, loses his beauty at the growing of his beard.

The complete poem is to be found on f° 115 r and bears the inscription: *al-wazīr Ibn Quzmān*.

‘*Aynayk bi-ḥāl al-ḡuyūš* ḥīn tabūš

Wa-lak idār fi-l-warā

Lays billāḥ mitlū yurā

Mā kannū illā tirā-

zi-l-nuqūš

Wa-tagrun hindī galis

Wa-jaddun nā‘im malis

Wa-labzun turkī waḡis-

mi-l-ḥubūš

Mina-l-šabāb huwa-l-ḥayā

Mina-l-nisā aḡtar ḡiyā

Min yarmi layya wa-ya-

ḡul ḡurūš

Ḥannī wa-lā natrukū-

Wa-namši fi maslakū

Inni la-nabwa rakū-

ba-l-ḡuḥūš

¹ كَو; this must, no doubt, be read *ka-naw*: عَو = growth. Compare the phrase, that has remained, until now, unexplained (Hoenerbach-Ritter, p. 288): *nawwu(nawu)l-‘idāri*: ‘the growth of the tender beard’. The passages elucidate each other.

Quzmān bi-lā iddi^cā
Kam faḍal naḥwī sa^cā
Innī li-ḡam^ci-l-ma^c-ā
nī naḥūš

Translation.

Your two eyes are like armies, when they attack.

You have a faint beard like which nothing can be seen among mankind, by God. Nothing is like it, except the pattern of engraving.

A dark Indian mouth, a pleasant, smooth face, Turkish eyes and the body of Abyssinians.

From his youth comes his shyness. More brilliant than women; ...

He has betrayed me, but I shall not leave him; I shall go on his path; I like to love young men.

Quzmān, without false pretensions. How many excellences run towards myself; I catch the entirety of poetical conceits.

The poem has certain peculiarities: the *enjambement*, cutting words into two halves, carried out consistently in the *asmāt*; the mention of Turks as a paradigm of beauty. Neither of these particular features seems to occur in other poems of Ibn Quzmān. Nevertheless, this is not, perhaps, sufficient to mark the poem as unauthentic; especially as the mention of 'Quzmān' in the last strophe can hardly be explained as the pretension of another poet to be, «without pretensions», as good as Ibn Quzmān; if that were so, we would expect at least: «Like Quzmān, without pretensions». We shall have, therefore, to take it as the self-signature of Ibn Quzmān. Similar expressions of satisfaction with himself and with his poems are common with him.

Additional Note. — The last piece in the Cambridge manuscript is slightly more difficult to read than the rest and my transcript of it, taken in Cambridge some years ago, was not quite complete; thus I assumed that the piece in question was a fragment, and referred to it as such (above p. [1], [34], [42]). The examination of the photograph shows, however, that we have here another complete poem.

Zāḡal ayḡan li-Magbribī

Kull man yaʿḡulnī ʿan j... qad taʿaddā

*Sādatī qūlū li-l-ʿuddāl
Yuqṣirū ʿannī ḡa-l-taʿḡāl
Inna qalbī yabwā-l-atḡāl*

Fi ḡi-l-baldā

*Ṣūda qalbī minhum yaʿfūr
Raddanī bāʿim ḡa-l-maṣḡūr
Ka-an jaddū ṣaḡḡat ḡāfūr*

ʿAlā wardā

*Ḥabībī zurnī ḡay nuḡḡā
Bi-l-nabiyyi sāʿā gamḡā
Wa-l-nabiyyi naʿḡik [ḡḡ]ḡā*

Wa-tatḡaddā

*Bi-l-gadāʾ miṣṣ wa-alwānāt
Ḥudratu-l-aḡyāʾ wa-l-amwāt
Wa-l-baḡal nuḡlī (?) wa-l-fulāt*

ʿAlā-l-ṣurḡā

*Baʿḡa mā naḡraṣ-laḡ duffās
Bi-l-gawāḡī ḡibtū min Fās
Tattaḡī fauḡū mitla-l-nās*

ʿAla-l-sudā

wa-l-salām

Translation.

Everybody who blames me for..., is trespassing.

Gentlemen, say to those that blame, let them spare me with their admonitions.
My heart loves the little boys in this town.

A gazelle amongst them has caught my heart. He made me confused like one
bewitched. His cheek is like a piece of camphor on a rose.

My sweetheart, visit me, so that I may obtain (?) ¹, by the Prophet, a short

¹ From حظي?

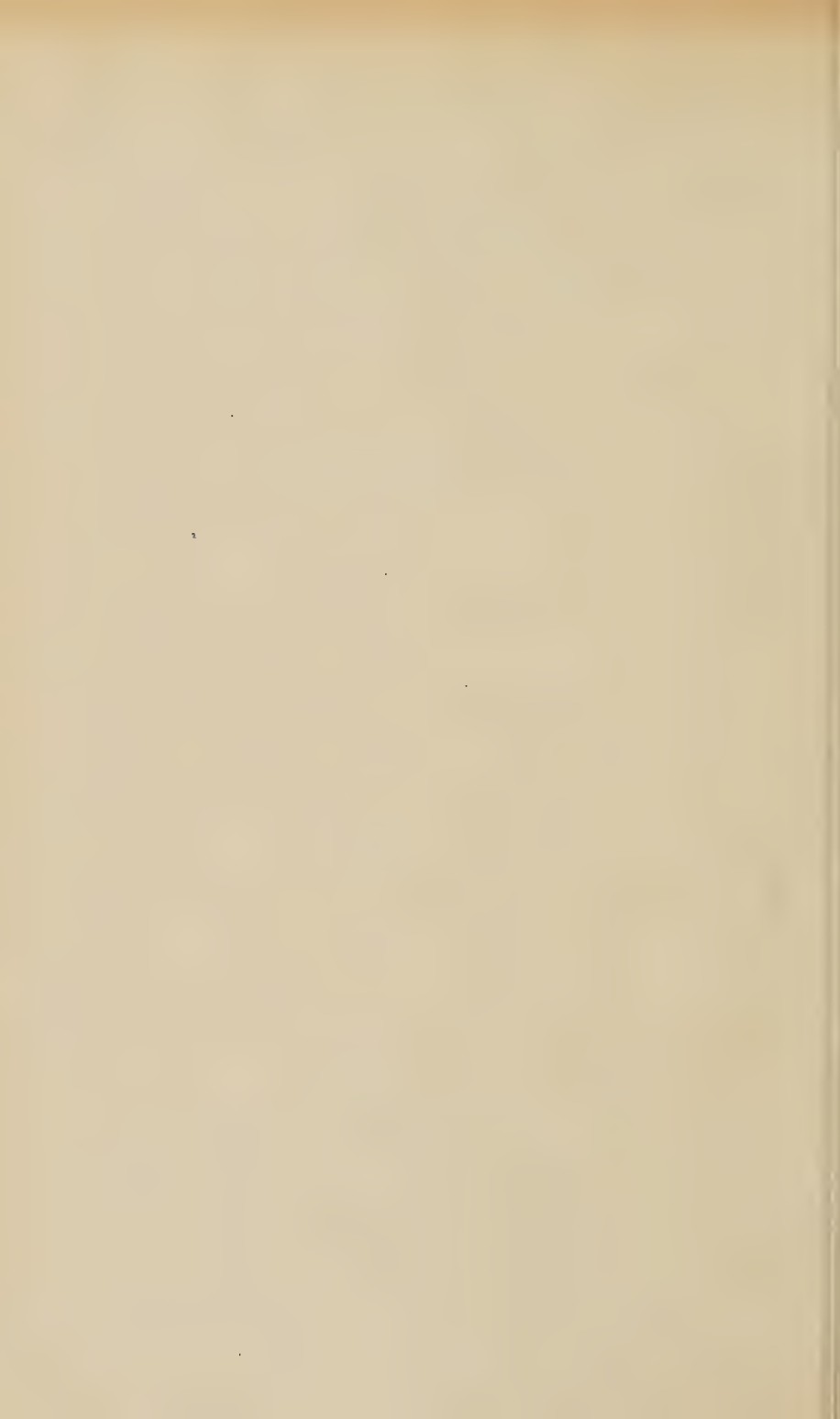
hour of rest. By the Prophet, I shall give you a piece of silver, and you will also get a breakfast.

For breakfast there is cream cheese and various dishes, vegetable of 'alive-and-dead' ¹; I shall boil (?) the salad and the beans with...

After which I shall lay down for you a cloak with covers (?) I have brought from Fes. You may lean on them like people on warp of cotton (?).

S. M. STERN.

¹ *Ophrys ciliata* Biv.; an orchidaceous plant, with a 'live' and a 'dead' bulb, the former of which was used as an aphrodisiac; see Dozy, *Supplément*, I, 343



CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXIX

SUMARIO: *Antequera islámica*, por L. T. B. — *Barbacanas*, por Leopoldo Torres Balbás. — *Hallazgos numismáticos musulmanes*, V, por Felipe Mateu y Llopis.

ANTEQUERA ISLÁMICA

Prehistoria e historia.

Pocos lugares de España pueden envanecerse como Antequera de poseer monumentos de un pasado varias veces milenario. Infinitas generaciones se han sucedido en su privilegiado solar. La persistencia de población demuestra no ser caprichosa la elección de su emplazamiento; excelentes condiciones naturales aseguraron la continuidad del núcleo urbano a través de repetidas destrucciones y catástrofes.

Al pie del cerro, no muy elevado, sobre el que se asentó la Antequera islámica y, probablemente, el núcleo principal del anterior municipio romano, se extiende una gran llanura, alegre vega de tierras fecundas y buenos pastos, surcada por múltiples corrientes de agua — el Guadalhorce, sus afluentes y las acequias derivadas de ellas — que facilitan su riego y cultivo, y circundada de elevadas sierras. Es lugar de encrucijada de rutas

naturales, de comunicación del valle del Guadalquivir — Córdoba y Sevilla — con las costas mediterráneas — Málaga — y la vega granadina. Cadenas de montañas, abruptas y salvajes algunas de ellas, seguro refugio en épocas de intranquilidad y en caso de peligro, rodean la vega antequerana. La tierra fértil, el agua abundante y el soleamiento intenso producen espléndidas cosechas. El clima es benigno y en la atmósfera, clara y despejada, se perfilan con admirable precisión los montes próximos; en medio de la llanura, aislada, a una legua de la ciudad se levanta la famosa Peña de los Enamorados, que parece poder identificarse con la que los musulmanes llamaban de Dos Amantes, de añeja y romántica leyenda. Da al paisaje atractivo singular el contraste violento entre la espléndida vegetación de la llanura, con sus huertos, prados y sembrados siempre verdes, y la salvaje y desnuda aspereza de las montañas yermas que la circundan, en las que asoma la roca desnuda y calcinada, recorriéndose, con la precisión de las de un primitivo flamenco, sobre un horizonte diáfano.

Abundan las cuevas en las sierras calizas de toda la comarca, habitación tal vez del hombre paleolítico consagrado a la caza. Cuando, a través de lentísima, milenaria evolución, los pobladores de esas cavernas comenzaran a cultivar la tierra y a poseer rebaños, garantías ambas de más fácil y seguro sustento, la llanura por la que corre el Guadalhorce fué lugar excelente para sus nuevas actividades. Las cuevas — algunas hasta con pequeños lagos en su interior — no debieron de abandonarse por completo, y en momentos de intranquilidad o peligro volvería temporalmente el hombre neolítico a hallar en ellas seguro refugio. La exploración sistemática de las de la comarca proporcionaría seguramente a los interesados en la prehistoria — legión hoy en España — datos de gran importancia para esos estudios.

Tras centenares de años, los labradores y pastores del campo antequerano, habitantes de pobres chozas, empezarían a emplear, al mismo tiempo que un instrumental de piedra pulimentada, el mucho más eficaz de cobre. En esa época, llamada eneolítica por algunos prehistoriadores, tres mil o dos mil años aproximadamente antes de dar comienzo nuestra era, construyeron, con

esfuerzo asombroso, las sepulturas que han dado fama universal a Antequera. El contraste entre su monumentalidad y permanencia y la pobreza y fragilidad de las viviendas de sus constructores sería extraordinaria; desde tiempos muy remotos, el hombre concedió mucha más importancia a necesidades desinteresadas que a las inmediatas de la vida puramente material.

Dos de esos gigantescos sepulcros, túmulos o montículos artificiales que encierran dólmenes en su interior, conocido uno de antiguo por Cueva de Menga, el otro llamado de Viera por el apellido del que hace algunos años la descubrió¹, están a menos de un kilómetro de la ciudad. El de Menga es un sepulcro de gigantes, grandiosa cámara funeraria de planta oblonga, construída con enormes piedras, cuyo traslado y colocación plantean problemas aún no explicados. Inmediata está la cueva de Viera, cámara más reducida, de planta cuadrada, también megalítica, es decir, hecha con grandes piedras.

A dos kilómetros de las anteriores se halla la cueva del Romeral, señalada también por un montículo artificial. Pero la sepultura que cobija es de planta circular y la forman pequeñas lajas de caliza y pizarra, superpuestas por anillos concéntricos, escalonados con interposición de juntas de tierra, hasta que a cierta altura la cámara troncocónica se cubrió con una gran piedra. Junto a ella y en comunicación hay otra más reducida. Largas galerías construídas con la misma técnica que las sepulturas respectivas, a las que conducen, y cuya parte de ingreso ha desaparecido, daban entrada a las tres.

La diferencia de forma y construcción de los monumentales enterramientos ha dado lugar a enconadas discusiones. No parece lógico pensar — aunque a veces un poco de luz sobre

¹ En una licencia del obispo de Málaga fechada en 1530 se alude ya a la cueva de Menga: *Cum itaque, sicut nobis exposuisti, tu zelo devotionis accensus cupis quoddam oratorium, seu saccelum, heremitorium nuncupatum, in via publica de Archidona, prope antrum de Menga vulgariter nuncupatum, in certo predio hec edificare...* El mismo historiador local, García de Yegros, que inserta el anterior documento y escribía en los primeros años del siglo XVII, se refiere a otra cueva inmediata, cuya entrada estaba tapada (*Historia de la antigüedad y nobleza de la ciudad de Antequera*, escribióla el doctor Alonso García de Yegros [Antequera 1915], pp. 31 y 270-271).

edades tan remotas permita reconocer lo falso de los que juzgamos más ceñidos razonamientos — que disposiciones y técnicas tan distintas sean contemporáneas. Problema sin resolver es el de su primacía en el tiempo.

Para imaginaciones meridionales la Peña de los Enamorados, con su nombre, leyenda y perfil, semejante éste al de una cabeza humana tendida, ofrece buen tema de inspiración. Ni es menor la sugestión de las cuevas con sus posibles espléndidos tesoros ocultos, motivo de repetidas excavaciones en su interior. No faltan tampoco, en lugares tan misteriosos, la referencia a galerías subterráneas que las gentes del país suponen unían la cámara sepulcral de Menga con la alcazaba islámica.

Muchos siglos después de construídas las cuevas, en los primeros de nuestra era, encontramos en estos lugares un municipio romano, llamado Anticaria, que figura en el *Itinerario* de Antonino (entre Barba y *Ad Gemellas*) y en la *Tabula Peutingeriana*, en la vía que va de Malaca a Hispalis (Sevilla) e Itálica; documentos ambos que proceden del siglo IV de Jesucristo. Además, en cuatro lápidas imperiales romanas, conservadas en Antequera, aparece el gentilicio de *Antik(arienses)* ¹. Y, a poca distancia de las cuevas de Menga y Viera, se conservan, con esa tenaz fortaleza de las ruinas romanas que a través del abandono multisecular testimonian la grandeza de la civilización imperial, un largo muro ahuecado por nichos y restos de otros, que el pueblo llama «cárnicería de los moros» ².

¹ *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, por Aemilius Hübner (Berlín 1869), láps. nos 2.034, 2.046, 2.047 y 2.048. Un erudito, que ocultó su nombre tras el de Anastasio Franco y Bebrinsáez, afirma en un librito impreso después del año 1781 — *Viaje topográfico desde Granada a Lisboa* (Granada s. a.), p. 116 — que algunas de esas inscripciones, las más de ellas colocadas entonces en el Arco de los Gigantes, se encontraron en la ciudad o muy inmediatas a sus antiguos muros: placeta del Carmen; la calle Nueva; junto a San Sebastián; cerca de San Juan, etc. Da noticia del lugar de hallazgo de varias inscripciones antequeranas Medira Conde, *Conversaciones históricas malagueñas* que publica mensualmente don Cecilio García de la Leña, Descanso II (Málaga 1790).

² Estudio reciente de las ruinas romanas de Antequera y de algunos restos de esa época es el de S. Giménez Reyna y A. García Bellido, *Antigüedades romanas de Antequera* (*Arch. Esp. de Arqueología*, XXI, 1948, pp. 48-68). A princi-

Es probable que la Anticaria romana ocupase el mismo emplazamiento que la ciudad islámica heredera de su nombre, ligeramente transformado. Toda la región en torno estuvo muy poblada, como atestiguan las ruinas, inexploradas, de abundantes agrupaciones urbanas. Lápidas epigráficas y restos arqueológicos procedentes de ellas, recogidos piadosamente por los regidores antequeranos, consecuencia del fervoroso entusiasmo hacia la antigüedad clásica que produjo el Renacimiento, unidos a los encontrados en el propio solar, sirvieron para que el corregidor don Juan Porcel de Peralta levantara un gran arco triunfal a la entrada de la Alcazaba, dedicado a Felipe II, en 1585, entre las dos plazas, la alta y la de los Escribanos. A esas reliquias, entre ellas 44 lápidas con inscripción, copias algunas de las antiguas, de Anticaria, Singilia, Ilura y Nescania, se unieron, para la decoración del erudito monumento, otras piezas labradas entonces, entre ellas dos grandes estatuas de emperadores romanos que flanqueaban la puerta y le valieron el nombre de Arco de los Gigantes ¹.

El momento de entusiasmo por la antigüedad fué pasajero y, abandonado el arco, indiferente la ciudad hacia su pasado, desaparecieron de aquél lápidas, estatuas y restos arqueológicos, hasta quedar en los primeros años del siglo actual desnudo, en el estado de abandono y ruina en que hoy se encuentra.

Como un precedente de la varios siglos posterior invasión islámica, Anticaria conoció en la época romana una de moros africanos. En el año 170, reinando Marco Aurelio, cruzaron el Estrecho, y después de saquear Málaga, destruyendo su ciudadela, pusieron sitio a Singilia Barba, municipio muy cercano al de Anticaria. Vallius Maximianus, gobernador de Lusitania, les obligó a levantar el largo cerco, según recuerda una lápida hallada en Singilia, cuyas ruinas están en un despoblado conocido por el Castellón o Valsequillo, a una legua al norte de Antequera ².

pios del siglo XVII ya se conocían estas ruinas por «Carnicería de los moros» (García de Yegres, *Hist. de Antequera*, p. 32).

¹ La mayoría de las lápidas y restos que estuvieron en el arco, en unión de otros, se guardan ahora en el patio del Ayuntamiento de Antequera.

² Hübner, *CIL*, inscripciones n.ºs 1.120 y 2.015; en la primera, los ciuda-

Piérdense durante siglos las memorias de Antequera. Su supervivencia durante los oscuros siguientes a la caída del Imperio romano parece demostrada por persistir su nombre, con ligerísimas modificaciones, a través de la edad media hasta nuestros días. Una solución de continuidad en su población hubiera acarreado, al renacer, cambio de nombre.

En la época brillante del califato de Córdoba carecería de importancia, pues no aparece en las crónicas contemporáneas; la cercana Archidona, capital de la cora de Rayyu, absorbería la vida de la región.

Extraña que tampoco figure, junto al de otras ciudades y fortalezas próximas, en las campañas del rebelde 'Umar ibn Ḥafṣūn, que multiplicó los castillos en toda esta comarca, centro principal y baluarte de su rebelión. El señor Lévi-Provençal cree que tal vez pueda identificarse con la fortaleza de Belda, no localizada, en cuyas cercanías fué rechazado ese caudillo en el año 297 = 910, y que dió nombre a la campaña emprendida contra el mismo en 306 = 919 por 'Abd al-Raḥmān III; durante la cual conquistó, en el mes de mayo, la fortaleza de Belda, cuyos defensores musulmanes se pasaron al enemigo, mientras los cristianos perecieron antes de rendirse ¹. Supone el sabio arabista que Antequera se llamaba entonces «Balat Antakīra» o Balda simplemente, es decir, «villa» ². El cambio temporal de apelativo y la restitución del anterior serían hechos insólitos; pero, además,

danos de Itálica agradecen a dicho procurador la pacificación conseguida. La segunda fué pedestal de una estatua elevada al mismo por los ciudadanos de Singilia, agradecidos de que librara al municipio de un largo cerco. Llevada del Castellón, estuvo en el Arco de los Gigantes. Respecto a la fecha de la invasión, véase Jérôme Carcopino, *Le Maroc antique* (París 1943), pp. 184 y 270.

¹ *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al Bayano-l-Mogrib*, trad. y anot. por E. Fagnan, tomo II (Argel 1904), pp. 287-289 de la trad. y 181-182 del texto árabe; *Una crónica anónima de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir*, edic. y trad. por E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez (Madrid 1950), pp. 127-130.

² Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal, tomo IV, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, por E. Lévi-Provençal, trad. e introd. por Emilio García Gómez (Madrid 1950), pp. 239, 271 y n. (22) de la p. 361. *Al-balda*, «la villa» (*Contribución a la toponimia árabe de España*, por Miguel Asín Palacios [Madrid 1940], p. 47).

la existencia de un topónimo Belda a no mucha distancia de Antequera desautoriza la hipotética identidad de ambos lugares ¹.

De fines de la primera mitad del siglo XI es la más antigua mención conocida de Antakīra, la Antequera islámica. Figura en un poema de Samuel ibn al Nagrālla, visir judío del rey Bādīs de Granada. Está fechada esa composición, dirigida por el autor a su hijo, en el campamento militar o fortaleza de Antakī-

¹ Ya Fernández Guerra, en un artículo del *Bol. Hist.*, 1880, n° 3 (citado por don Francisco Javier Simonet, en su *Historia de los mozárabes de España* [Madrid 1897-1903], pp. 518-519), identificó la fortaleza conquistada por ʿAbd al-Raḥmān III con el monte y cueva de Belda, en el término de Cuevas de San Marcos, cerca de Iznájar, tres leguas al norte de Archidona. Cuevas de San Marcos, dice el *Diccionario* de Madoz, está situada «al pie de una alta sierra tajada perpendicularmente». Al sureste del poblado hay un monte, llamado en mapas recientes cerro del Camorro, vértice geodésico (907 metros), en cuya ladera existen unas cuevas a las que las gentes del país llaman de Belda; dentro de una de ellas hay una laguna de agua potable. En la cumbre se ven las ruinas de un castillo o antiguo poblado. (Datos que debo a la bondad de don Juan Temboury, de Málaga, proporcionados por el funcionario que levantó el mapa del catastro rústico de ese término.) Creo que resuelve definitivamente la cuestión un párrafo de la *Historia... de la ciudad de Antequera* — pp. 150 y 409 —, escrita antes de 1608, refiriendo una correría militar efectuada por el segundo alcaide de Antequera, Pedro de Narváez, cuya muerte, hacia 1424, en otra expedición militar, cantó Juan de Mena en sus *Trescientas*: «sacó de Antequera 150 caballeros y 200 infantes con los cuales caminó a las Cuevas de Belda, que están entre Lucena y Antequera, junto al río Genil, que eran en aquellos tiempos unos castillos con más de doscientas casas, y, batiendo la fuerza por todas partes, la entró con su gente a fuerza de armas, y los moros, no teniendo fuerzas para resistir, desampararon el castillo, huyendo por donde mejor podían. Los cristianos lo saquearon y lo derribaron, por no poderlo defender, porque el rey don Juan, por las guerras que en León y Navarra tenía, no asistía ni daba socorro de gente a las Andalucías, aunque eran más necesarias». Sobre las trece cuevas del cerro de la Camorra, «de forma prolongada, más tendido que empinado, de hechura de concha de tortuga», en cuya cumbre o laderas estuvo sin duda Belda, véanse las pp. 413-418 de la citada *Historia*. En las tierras poco fértiles que rodean el cerro de la Camorra se veían, en la época de García de Yegros, «reliquias de grandes edificios». Al pie de otro cerro pequeño que nace de él y llamaban Camorrillo, alude el mismo autor a las ruinas y nobles edificios de una gran población, Astapa, destruída en tiempo de Escipión, en que se hallaron sepulcros, cajas de plomo y otras cosas. — En los relatos publicados de las campañas de ʿAbd al-Raḥmān III contra ʿUmar ibn Ḥaḥṣūn no hay dato alguno que se oponga a la segura localización del castillo de Belda en el término de Cuevas de San Marcos.

ra, en el año 4807 del cómputo hebraico, después de la fiesta de los Tabernáculos, es decir, pasado el 18 de septiembre de 1046. Samuel ibn Naḡrālla intervenía en una de las muchas campañas militares en las que se enfrentaron por aquellos años el monarca zīrī de Granada y al-Mutaʿdid de Sevilla ¹.

Archidona y Antequera siguieron formando parte del reino granadino hasta que en 483 = 1090 los almorávides destronaron a su rey ʿAbd Allāh. Este, en sus *Memorias*, refiere la sublevación anterior de Kabāb b. Tamīt, gobernador de esas dos ciudades, del que tuvo que deshacerse por sus connivencias con el monarca de Sevilla ².

A mediados del siglo XII escribía el Idrīsī que Antequera y Archidona estaban despobladas a consecuencia de las guerras que tuvieron lugar en Andalucía después de la muerte de Almanzor, al disgregarse el califato de Córdoba ³. La noticia ha de interpretarse como de estar poco pobladas, pero no yermas.

Yāqūt (m. 627 = 1230) menciona a Antequera, en su *Diccionario de los países*, como una fortaleza entre Málaga y Granada ⁴.

La conquista de Sevilla por Fernando III en 1248 aproximó rontera cristiana a los campos de Antequera. La de esta ciudad tentaba, sin duda, a los monarcas castellanos. Debió de proyectarla Alfonso X, pues en un privilegio rodado de mayo de 1266 prometía a la Orden de Santiago y a su maestre don Pelay Pérez Correa donarles, cuando las ganase por guerra o paz, las villas y castillos de Antequera y Archidona con todos sus derechos y pertenencias ⁵.

¹ *Le Dīwān de Semūʿel Hannāḡīd considere comme source pour l'histoire espagnole*, por Jefin Schirmann (*Hespéris*, XXXV, París 1948, pp. 175-176 y 184).

² *Les «Mémoires» de ʿAbd Allāh, dernier roi zīride de Grenade*, por E. Lévi-Provençal (*AL-ANDALUS*, IV, 1936-1939, pp. 60 y 65).

³ *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrīsī*, por R. Dozy y M. S. de Goeje (Leiden 1866), p. 204 del texto y 251 de la trad.

⁴ *Muʿyam al-buldān*, I, p. 370.

⁵ Arch. Hist. Nac., Arch. Uclés, cajón 313, n.º 13, según cita de Consuelo Gutiérrez del Arroyo de Vázquez de Parga, *Privilegios reales de la Orden de Santiago en la Edad Media* (Madrid s. a), p. 201, n.º 437.



Antequera. — Vista de la ciudad, con la Peña de los Enamorados al fondo, desde una ventana de la torre del Homenaje de la Alcazaba.



Antequera. — Torre del Homenaje y murallas de la Alcazaba.

Pero habían de pasar muchos años antes de que esas dos ciudades, que el Rey Sabio creía tan próximas a su obediencia, formasen parte del reino de Castilla. A principios del siglo XIV mencionan las crónicas a Antequera entre las poblaciones de las que se apoderó Abū-l-Walīd, rebelado contra Naṣr, algo antes de ser proclamado en 713 = 1314 soberano de Granada ¹.

Informado Alfonso XI, en 1339, del paso «aquende la mar» de Abū-l-Malik, hijo del rey de Marruecos, para emprender una campaña por las tierras fronterizas andaluzas desde Ronda, acordó. «que sería bien de ir a talar los panes et las viñas de aquella villa... et de Archidona, et de Antequera, et de los otros logares que son y cerca, porque aquellos caballeros, nin los de aquellos logares non oviesen allí mantenimiento» ². Salido el rey con sus huestes de Sevilla,

*entró por la frontera,
su noble pendón delante,
corrió luego Antiquera
fué buscar al moro infante* ³.

Cerca de esa villa pasó tres días «talando los panes, et las viñas, et las huertas». Después de enviar tropas a devastar los campos de Archidona, dirigióse a las fuentes de Huexbar y a Ronda, sin conseguir que el infante saliese al llano y aceptase batalla. Cuatro días estuvieron las tropas castellanas combatiendo la última villa, hasta que, faltas de vituallas, les fué preciso retirarse, y a una legua de Ronda infligieron gran derrota a los moros seguidores ⁴.

¹ *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, by Ahmed ibn Mohammed al-Makkari, adapt. de Pascual de Gayangos, vol. II (Londres 1843), p. 348.

² Biblioteca de Autores Españoles (Rivadeneyra), tomo LXVI, *Crónica de los Reyes de Castilla*, I (Madrid 1875), Crónica de don Alfonso XI, caps. CXCIV y CXCIV, pp. 296-297.

³ Biblioteca de Autores Españoles (Rivadeneyra), tomo LVII, *Poetas castellanos anteriores al siglo XV* (Madrid 1911), Poema de Alfonso Onceno, p. 498.

⁴ *Crónicas de los Reyes de Castilla*, I, cap. CXV, pp. 296-297.

Distintas fueron las circunstancias de la entrada en la vega de Antequera de don Pedro I, hijo y sucesor de Alfonso XI, en 1361. Iba acompañado del rey destronado de Granada Muḥammad V. Llegó a esa «villa, muy fuerte, et non la pudo aver; e tornóse dende, e envió todos los suyos que entrasen en la vega de Granada, e fué con ellos el rey Mahomad» ¹.

Pocos años después, Ibn al-Jaṭīb, el poeta y visir granadino, escribía en lenguaje retórico el elogio y la censura de Antequera, lugar de hermosa apariencia con que se adornaba el rostro del año, sitio próspero de sembrados y rebaños, de abundantes alimentos y numerosa población, con espaciosas campiñas, ricas en plantíos y pastos, regadas por muchos arroyos y largas acequias, comparables a ensortijadas serpientes; no había tierra que la superase en los dones de la agricultura ni en la producción de sal. Pero era escasa en diversiones y falta de dulzura y benignidad. Ciudad rebelde, comparable a un corcel excesivamente impetuoso, libre y alborozado, no podían asegurarla firmemente soldados armados de pies a cabeza. Sus gentes, de mala y altiva condición, no recibían cordialmente a los peregrinos y andaban con frecuencia en tratos con los enemigos ².

A través de este conceptuoso retrato se transparenta la psicología de una población durante muchos años fronteriza, con las virtudes y defectos de gentes en continua alerta.

A comienzos del siglo XV Antequera, situada en la línea divisoria con los dominios de Castilla, en un extremo del debilitado reino granadino, rodeada en parte por populosas villas cristianas, era fruto maduro, tentador para las apetencias castellanas. Emprendió su conquista en 1410 el infante don Fernando — por ella recibió más tarde el sobrenombre de Antequera —, tutor de su sobrino Juan II. Sentó sus reales en los montes próximos, entre ellos en la sierra o cerro de San Cristóbal, a mediodía, separado de la villa, a la que señoreaba, por el río, em-

¹ *Crónicas de los Reyes de Castilla*, I, Crónica del rey don Pedro I, cap. VII, p. 514.

² *Descripción del reino de Granada*, por don Francisco Javier Simonet (Madrid 1860), p. 83.

plazamiento de una *rābīta*, sobre cuyas ruinas se levantó luego la ermita de Nuestra Señora de la Cabeza. En Sevilla, en el corral del Alcázar, se labraron grandes y hermosas bastidas y escalas, para cuya salida hubo necesidad de romper el muro, por no caer por la puerta de Jerez. Cargáronse en 360 carretas, partidas de esa ciudad el 5 de mayo y llegadas al real sobre Antequera el 12.

El campamento de las tropas mandadas por don Sancho de Rojas, obispo de Palencia, emplazado en el cerro de la *Rābīta*, sufrió un fuerte ataque de los moros que acudieron de Granada en socorro de Antequera, mandados por dos infantes hermanos del monarca nazarí, cuyo campamento estaba en la Boca del Asno, en el camino para Málaga.

Llegadas las bastidas de Sevilla descargáronse al pie de la cuesta de una torre albarrana de la ciudad, luego llamada de la Escala¹, pensando armarlas en un llano delante de ella; pero, batidos los que las llevaban por los tiros de pólvora, sobre todo de una gruesa lombarda, y por los ballesteros antequeranos, hubieron de armár una más abajo y allanar el camino para poder acercarla, pues había gran cuesta. Por fin consiguieron llevarla al llano delante de la torre de la villa, al mismo tiempo que comenzaban a armar otra bastida y la escala. Cegaron con harto trabajo los castellanos la cava que estaba delante de la torre y encoraron las bastidas con cueros secos traídos de Sevilla. Protegidos por mantas y el fuego de las lombardas, fueron aproximando bastidas y escala a la torre, derrocada por el fuego de aquéllas, al mismo tiempo que otros combatían, llevando escalas, las puertas de Má-

¹ *Discursos históricos de la muy noble y muy leal ciudad de Murcia y su reino*, por el licenciado Francisco Cascales, tercera edición (Murcia 1874). Cascales reproduce — disc. décimo, cap. X, pp. 234-235 — una carta fechada el 29 de septiembre del doctor Alfonso Fernández de Cascales, alcalde de corte, que se halló presente en el sitio desde el principio hasta el cabo: «... martes dieciséis de septiembre, fué el infante mi señor por la mañana a la grulla, que estaba puesta y asentada sobre la Torre Albarrana de la falda de la villa de Antequera..., mandó arrimar la escala mayor encima de la Torre Albarrana...» La torre, llamada de la Escala o de la Estrella, es la que está sobre la plazoleta del Carmen, según dice García de Yegros — *Historia de Antequera*, p. 102 — y parece confirmar el relato de la conquista de la ciudad.

laga y de la Villa, su torre y toda la cerca en torno. Fracasado el asalto por el incendio de la escala, para incomunicar por completo la ciudad sitiada, el infante don Fernando acordó rodearla de tapias, dos en alto y en algunos sitios tres, dejando algunas puertas bien guardadas.

Faltos de agua en el interior del recinto, los sitiados se proveían de la del río, saliendo para ello por un postigo pequeño que estaba contra las huertas y que don Fernando mandó guardar a sus tropas.

Adobadas las bastidas y escala, incendiadas en los combates anteriores, protegidos por el fuego de las lombardas y los ballesteros, echada la escala sobre la torre, pudo subir la gente de armas y adueñarse de ella. Por un portillo hecho en su adarve fueron entrando los soldados cristianos y peleando por las calles con los moros, hasta que éstos la desampararon, retirándose a la alcazaba. Fué esta entrada de la villa el 16 de septiembre. El 22 entregóse la fortaleza, con la condición de que los moros dejaran las armas, bastimentos, almadraques y cautivos cristianos que tenían, y saliesen con todo el resto, dejándoles el infante mil bestias en que llevasen mujeres, hijos y bienes a Archidona. El 1º de octubre se bendijo la mezquita que estaba dentro del castillo, consagrándola a San Salvador ¹.

Honda repercusión tuvo, tanto en el campo cristiano como en el islámico, la caída de Antequera. Sirvió con frecuencia de tema a escritores y poetas.

Entre las obras de los últimos descuella el bello romance de «La mañana de San Juan». Mientras las damas moras contemplan asomadas a las torres de la Alhambra, y el rey desde la Alcazaba, los juegos y fiestas de los jinetes revolviendo sus caballos y jugando de las lanzas en la vega,

*dando voces vino un moro,
sangrienta toda la cara:*

¹ *Crónica de don Juan II*, por Fernán Pérez de Guzmán, Biblioteca de Autores Españoles (Rivadeneira), LXVIII, *Crónicas de los Reyes de Castilla*, tomo II (Madrid 1877), año cuarto, caps. III-XXXIX, pp. 317-332.



Plano del recinto musulmán de Antequera.

Dibujo de Manuel Ocaña Jiménez.

— Con tu licencia, buen rey,
diréte una nueva mala:
El infante don Fernando
tiene a Antequera ganada;
muchos moros deja muertos,
yo soy quien mejor librara,
y siete lanzadas traigo,
la menor me llega al alma.
Los que conmigo escaparon
en Archidona quedaban.

La cerca y la alcazaba.

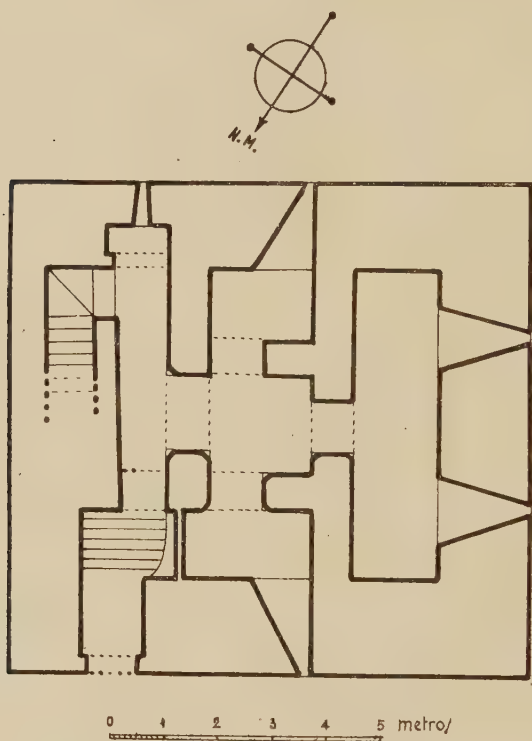
En lo alto del cerro calizo, de cumbre aproximadamente triangular y por cuya ladera septentrional y llanura inmediata se extiende la ciudad moderna, levántase, a noroeste, la alcazaba, de la que arrancaban los lienzos de muralla que protegían el no muy extenso recinto de la Antequera musulmana. A mediodía, el cerro se prolonga por otros más elevados para culminar en la áspera y bravía sierra del Torcal, magnífico fondo a la ciudad contemplada desde la vega.

En el siglo XVI empezó a desplazarse el núcleo urbano hacia la llanura, en dirección norte, y hoy las torres y muros de la fortaleza, cuya reciedumbre ha resistido siglos de abandono, se levantan sobre pobres sembrados y casuchas ruinosas.

Dentro de sus muros hubo, como de costumbre, una mezquita, convertida, como se dijo, al conquistar la ciudad los cristianos, en iglesia parroquial de San Salvador, y casas en calles angostas, habitadas aún en el siglo XVI por gentes principales.

De los muros que rodeaban la fortaleza no quedan más que escasos lienzos, entre torres agrietadas. La mayor, que sería la del Homenaje, ocupa el ángulo noroeste. Llamábase a fines del siglo XVI de las Cinco esquinas, por su planta angular. Descansa sobre una plataforma de mayor extensión. En la parte baja de sus muros se aprovecharon algunos sillares de construcciones romanas; también se ve algún trozo en el que alternan los colo-

cados a sogá con los de tizón; el resto, lo mismo que la otra torre conservada, hacia sur, es de sillarejo regular, dispuesto en hiladas, mientras los lienzos de muros intermedios son de mampostería.

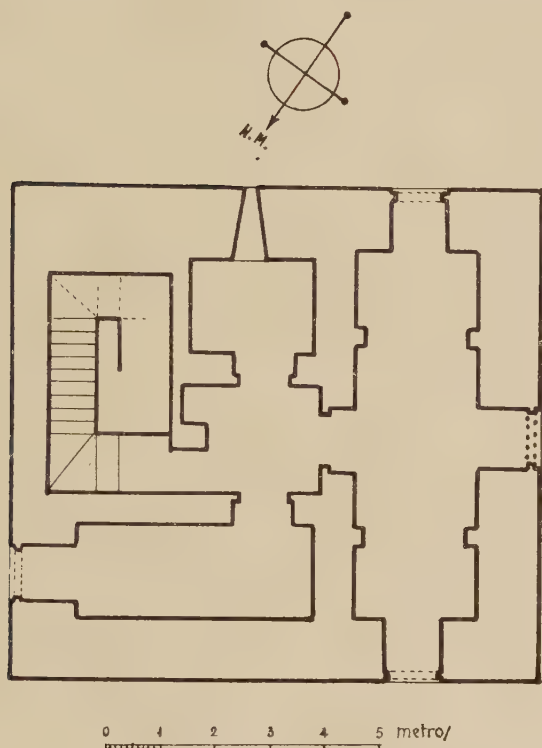


Antequera. — Alcazaba. Planta de la torre Blanca al nivel del adarve.

Los lados exteriores de esa torre mayor tienen 16,75 y 17,70 metros, respectivamente; 2,65 es el grueso de sus muros. Su ingreso es por el adarve, y en el interior hay varias estancias cubiertas con bóvedas esquifadas, excepto una que tiene techo de madera. Empinada escalera permite alcanzar la terraza. Las puertas son adinteladas y los huecos exteriores, de arco de

herradura. Sobre la torre se levanta un cuerpo de ladrillo, construido en el siglo XVI o XVII; cobija una campana que servía para regular los riegos de la vega.

Hacia sur arranca de esta torre un lienzo de muro, fortaleci-



Antequera. — Alcazaba. Planta alta de la torre Blanca.

do con dos torrecillas semicilíndricas, desmochadas, cuyo adarve conduce al ingreso de otra, casi cuadrada, de 9 por 9,70 metros de lado. Sus dos plantas divídense en varias habitaciones pequeñas, iluminadas por troneras las de la inferior y por ventanas de arco de medio punto las de la más alta, ésta con patinillo central y una de cuyas habitaciones tiene en sus extremos dos

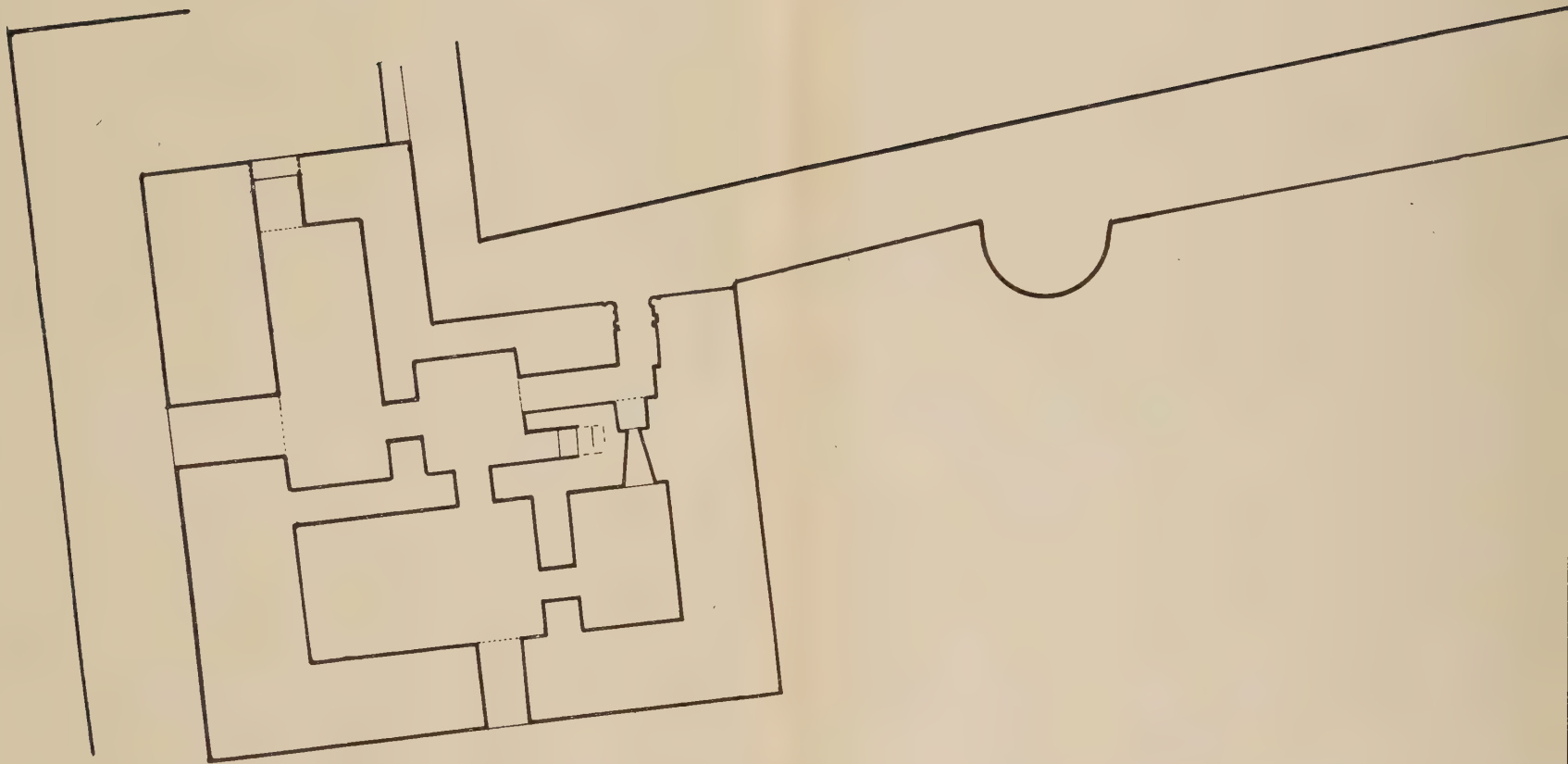
atajos, separados por sendos arcos, cubiertos por medias bóvedas esquifadas. Todas las bóvedas son de ladrillo y en la planta alta las hay de medio cañón, construídas por fajas verticales.

El recinto murado de la ciudad, de cuya cerca han desaparecido casi todos los lienzos de muralla, se unía al de la alcazaba, para continuar al mediodía por lo alto del cerro y bajar luego por su ladera oriental hasta una pequeña corriente de agua que le contornea por esa parte y llaman río de la Villa. Volvía la cerca a ascender, torciendo hacia norte, para unirse a la alcazaba en sitio que, por lo destruído de estas obras militares, no es posible precisar.

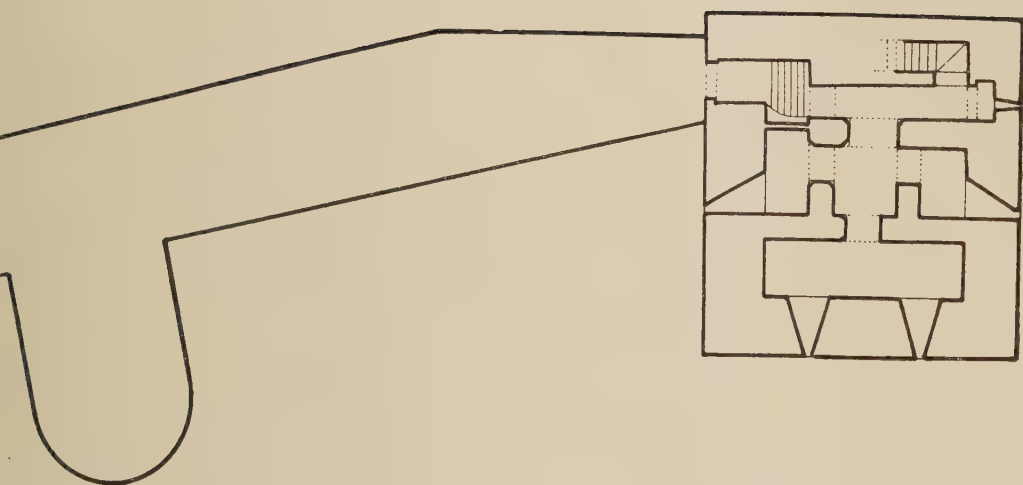
Arruinados casi todos los paños de muros de la cerca, quedan algunas torres, hitos que permiten señalar su trazado. A sur, aislada y en lo alto del cerro se levanta una, hoy ermita, dedicada a la Virgen de Espera. Fué puerta, con pasadizo en recodo, llamada de Málaga, por arrancar de ella el camino que conducía a esa ciudad. El ancho total de su frente es de 9,94 metros; la fábrica, de mampostería, guardando regularidad de hiladas, y de sillarejo en los ángulos; los arcos son de ladrillo. Como la puerta de la Xarea o de la Justicia de la Alhambra, tiene en su frente un elevado arco de herradura, enjarjado hasta los dos tercios de alto y con alfiz, tras del que hay un hueco sin bóveda para poder arrojar proyectiles desde arriba. Por desaparecido adarve ingresábase a una habitación, cubierta con bóveda de arista, prolongados los medios cañones que la forman.

Inmediato a la ermita permanece un torreón semicircular de mampostería, guardando sus mampuestos regularidad de hiladas, rellenos los huecos entre ellos con pequeñas piedras. Cercano se ve un resto de muro, frenteado con cajones de mampostería entre dos hiladas de ladrillo.

Más allá, hacia norte, la muralla bajaba a la orilla del río, sin duda para facilitar el aprovisionamiento de agua. Queda en ese lugar una torre albarrana de mampostería, unida a la cerca por bóveda de medio cañón agudo, bajo la cual pasa ahora un camino.



Antequera. — Planta de la parte connservada de la Alcazaba a la



0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 metros

altura del adarve.

En el frente septentrional de la cerca, medio oculta entre viviendas que han asegurado su conservación, existe otra torre albarrana. Junto a ella una brecha en la muralla permite ingresar en el recinto; llámase postigo de la Estrella, al que se llega pasando bajo el arco o bóveda de enlace de la torre con la cerca. Además de esa puerta de Málaga hubo otra a norte, que los cronistas de la conquista llaman de la Villa, abierta también en una torre; fué sustituida en 1585 por el arco de los Gigantes; tenía barbacana delante, según un documento de 1502 conservado en el Archivo Municipal ¹, y foso, como acredita la *Crónica* de Pérez de Guzmán. No parece que hubiera más de esos dos ingresos, pero el mismo texto alude a un postigo por el que salían los sitiados para proveerse de agua en el río; estaría cerca de la torre albarrana mencionada.

Como en Granada y en otras poblaciones andaluzas, hubo en Antequera un barrio extramuros llamado Albaicín, a juzgar por una plazuela del mismo nombre, citada en los primeros años del siglo XVI ².

Las características de torres y murallas permiten atribuir su construcción al siglo XIV, probablemente en su primera mitad. Recuérdesse que cuando don Pedro I llegó en 1361 ante sus muros, con su aliado Muḥammad V, no la pudo haber, por ser una villa muy fuerte, según refiere López de Ayala.

En 1510 se gastaron de los propios de la ciudad 50.000 maravedises en reparar los muros de la cerca, pues las aguas de lluvia filtrábanse entonces a través de las bóvedas de la torre del Homenaje; se temía su hundimiento, de no realizarse la obligada reparación.

A fines del siglo XVI la muralla estaba caída. Entonces, en virtud de orden de Felipe II, que afectaba a todas las de España, se hizo un reconocimiento de la fortaleza: los muros y torres del castillo tenían necesidad de reparos; lienzos de murallas y

¹ *Repartimientos y urbanización después de la Conquista*, por José María Fernández (Gibralfaro, año I, Málaga 1951, p. 13).

² *Diccionario geog.-estad.-hist. de España*, por Pascual Madoz, II (Madrid 1849), p. 336.

esquinas de torres se iban cayendo unas y estaban caídas otras. En el castillo vivía su alcaide, don Diego de Narváez. De un reconocimiento de 1592 consta que a la torre del Homenaje había necesidad de echarle un suelo, un pretil y almenas; sus bóvedas se llovían. Tanto la torre del Homenaje como la Blanca (sin duda la situada a sur de la primera) estaban muy faltas de reparos, lo mismo que el muro situado entre ambas, del suelo, pretil y almenas¹.

Alcazaba y murallas ya no eran de utilidad alguna. Parte de la primera manteníase aún en pie por tener en ella su habitación el alcaide. A la Antequera militar sucedía la agrícola e industrial, de intensa religiosidad, a juzgar por el número de templos y conventos entonces levantados, y gran riqueza, indiferente al pasado y a sus restos.

Demografía y evolución urbana.

Disminuída Antequera durante las guerras que tuvieron lugar en el siglo XI, al disgregarse la España musulmana, según el testimonio citado del Idrīsī, aunque no llegaría a la total despoblación, debió de resurgir en la segunda mitad del siglo XIII, poco después de la formación del reino granadino, acrecentada probablemente con los musulmanes desplazados por las conquistas de Fernando III. Lugar fronterizo, siempre expuesto a incursiones devastadoras, en las que eran destruídas las cosechas, más que ciudad agrícola fué puesto militar. Su nombre aparece pocas veces en las crónicas castellanas e islámicas medievales hasta su conquista en 1410.

De su escasa importancia en tal fecha poseemos datos precisos. La *Crónica de don Juan II* dice que el infante don Fernando, rendida la ciudad, mandó salir a sus habitantes para contarlos: eran 895 hombres de pelea, 770 mujeres y 863 ni-

¹ *Castillos y fortalezas del antiguo reino de Granada*, por Mariano Alcocer Martínez (Tánger 1941), pp. 108-110; *Castillos y fortalezas del reino*, por Julián Paz (Madrid 1914), p. 16.

ños; había, pues, en ella, en ese momento 2.528 habitantes ¹. Cascales reproduce una carta, fechada en Antequera el 29 de septiembre de 1410, escrita por quien estuvo presente al asedio desde el principio hasta el cabo, según la cual «murieron durante el asedio de los moros más valientes cincuenta y cinco, y de enfermedades y hambre, y de estar desvelados y no dormir muchos, y salieron por la puerta cuando dejaron y desampararon la villa dos mil y ochocientos quince personas» ².

Pero aún existe un tercer cómputo: el del cronista de Juan II Alvar García de Santa María, asistente a la última parte del asedio, el cual dice, aludiendo a los moros salidos de la plaza recién conquistada, que «fueron contados los que ende salieron, que los contó el estoriador que ordenó esta crónica, e fueron fallados por todos 2.628 personas» ³. La diferencia entre las tres cuentas es muy reducida.

La cerca de Antequera, destruida en gran parte, pero cuyos vestigios permiten dibujarla en el plano de la ciudad actual, encerraba 63.140 metros cuadrados, a los que aproximadamente corresponden, según nuestros cálculos, 367 viviendas y 2.202 almas. No es de extrañar el que salieran de la ciudad conquistada algunos centenares más, pues la feraz campiña inmediata estaría muy poblada, y, al llegar las tropas castellanas, sus habitantes se refugiarían tras los muros de aquélla.

Evacuada la ciudad por sus habitantes islámicos, dícese mandó el rey poblarla con 620 vecinos, 120 de a caballo, 300 ballesteros y 200 lanceros ⁴. Dato de mayor crédito es el de haberse dado poder algo después al alcaide Rodrigo de Narváez

¹ *Crónica de don Juan II*, por Pérez de Guzmán, en Bib. de Autores Españoles (Rivadeneyra), LXVIII, p. 331.

² *Discursos históricos de la muy noble y muy leal ciudad de Murcia y su reyno*, disc. décimo, cap. X, pp. 234-235.

³ *Alvar García de Santa María*, cronista de Juan II de Castilla. Discurso leído ante la Real Academia de la Historia..., por el excelentísimo señor don Francisco Cantera y Burgos (Madrid 1951), p. 24.

⁴ Paz, *Castillos y fortalezas del reino*, p. 16; Alcocer, *Castillos y fortalezas del antiguo reino de Granada*, p. 110. Según la carta publicada por Cascales, el infante don Fernando dejó en Antequera quinientas lanzas, mil ballesteros y mil lanceros (*Discursos históricos de Murcia*, p. 236).

y a Gonzalo García de Eslava, jurado de Ecija y obrero pagador de la villa conquistada, para el reparto de las heredades, casas, viñas, etc., tasando ciento treinta caballerías y cuatrocientas peonías, lo que supone 90 pobladores menos de los antes reseñados. Este repartimiento obtuvo confirmación regia en 1414.

La población de Antequera, antes del siglo XVI, es decir, hasta que con las conquistas de Málaga (1487) y Granada (1492) perdió su condición de plaza militar y fronteriza, sería muy escasa. En una petición a los reyes doña Juana y don Carlos, elevada en 1518 por Pedro Muñoz, personero de la comunidad y vecino, se dice «que, al tiempo que se ganó esta ciudad de los moros, y después, fasta que se ganó el reino de Granada, había en ella fasta doscientos vecinos, que vivían de los muros adentro de la dicha ciudad, porque fuera no osaban vivir a causa del peligro de sus personas». A comienzos del siglo XVI tan sólo había en la ciudad murada una plaza muy estrecha e irregular a las espaldas de la iglesia mayor de Santa María, entonces en construcción, junto a la puerta de la villa. Creciendo el número de pobladores, se pensó en ensancharla en 1502, comprando y derribando para ello unas tiendas, con lo que se ennoblecería la ciudad. Siete años después amplióse nuevamente la plaza de Santa María y se inició en ella la obra de la audiencia y casas de cabildo.

La fertilidad del suelo y los privilegios otorgados a la ciudad en el siglo XV, por su condición de fronteriza, atraieron a gente de muchos lugares, que acudía a acrecentar su vecindario.

Una cédula de la reina doña Juana de 1515, expedida a petición y súplica del personero de Antequera en nombre de ésta, permite imaginar cómo eran sus calles y casas, semejantes a las de tantas otras ciudades andaluzas que, por los mismos años, se trataba de ensanchar y hacer más regulares, suprimiendo los abundantes ajimeces y saledizos que aumentaban su angostura y lobreguez, para que el sol y la luz penetrasen en ellas ¹.

¹ Ajimeces, por L. T. B. (AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 415-427); Leopoldo Torres Balbás, *Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas* (AL-ANDALUS, XII, 1947, pp. 437-476; *Algunos aspectos de la casa hispanomusulmana: almacerías, algarfas y saledizos*, por L. T. B. (AL-ANDALUS, XV, 1950, páginas 179-191).

Merecen transcribirse algunos de los párrafos de la cédula real, pues dan perfecta idea del aspecto de la Antequera musulmana, hoy totalmente desaparecida, y de las apetencias de sol, claridad, limpieza y alegría del concejo, pues las palabras de la cédula serán copia de las de petición del personero.

Según el referido documento, en Antequera había algunas casas «con balcones y salidas a las calles que las hacían estrechas y oscuras y parecían mal para el ornato y bien público», por lo que se dispuso «que ningunas personas, de cualquier estado y condición que sean, no fagan ni labren ni edifiquen en las calles públicas de la dicha ciudad, ni en alguna dellas, pasadizos ni voladizos, corredores ni balcones, ni otros edificios algunos que salgan a la dicha calle, fuera de la pared en que estoviese el tal edificio. E si de aquí adelante algunos de los pasadizos e balcones e corredores e otros edificios que en las calles de la dicha ciudad están fechos y edificados se cayeran o desbarataren por cualquier manera, mando que los dueños de las casas donde estuvieren fechos, e los que en ellas moraren, ni otras personas algunas les puedan tornar a edificar, ni remueven ni adoben ni reparen; en cuando fueren caídos todo o cualquier parte dellos, que non los tornen a facer, ni a edificar, ni reparen cosa alguna ni parte dello, salvo que quede raz e igual con las dichas paredes que salen a las dichas calles donde estuvieren los tales edificios, por manera que las dichas calles públicas queden exentas, sin embargo ninguno de los susodichos, y estén alegres e limpias e claras, e puedan entrar e entren en ellas sol e claridad, e cesen todos los daños susodichos, so pena que los que los que ficiere los dichos edificios e los reedificaren e los adobaren, que luego le sean derribados, e por el mismo fecho no los puedan tener ni facer más; e demás e allende desto, cayeren e incurran en pena de diez mil maravedís, la mitad para la mi cámara e la otra mitad para el acusador» ¹.

Según la citada petición de 1518, «después que se ganó el

¹ Todos los datos que aquí figuran referentes al siglo XVI, de los que no se incluye cita, pertenecen al interesante artículo de don José María Fernández, antes citado, escrito a base de documentos del Arch. Mun. de Antequera.

dicho reino de Granada se ha poblado la ciudad de los muros afuera en más cantidad de tres mil vecinos, demás allende de los que viven dentro de la ciudad, e se puebla de cada día. E que hay en el dicho arrabal dos iglesias parroquiales (San Juan y San Sebastián, reconstruídas posteriormente), tres monasterios e cuatro hospitales». En el mismo documento se solicitan dos plazas fuera de los muros de la ciudad, «una en la calle del Portichuelo y la otra cabe la iglesia de San Sebastián, donde había espacio y buen sitio que había quedado para ello, al tiempo que se poblaron los arrabales». El más principal de éstos era por entonces el de San Sebastián, en el que se labraba un muro, casi acabado, de coste de más de un cuento de maravedís, y dentro del cual había de hacerse otra plaza pública, ya comenzada.

Una cédula real de 1518 de doña Juana y don Carlos recuerda que en cartas anteriores habían autorizado pudiera haber seis tiendas en los arrabales antequeranos, «acatando que se avían poblado en mucha cantidad e que la población dellos crecía de cada día», concesión ampliada luego hasta el número de veinte, a petición de Pedro Muñoz, personero de Antequera, en nombre de su comunidad. Dicha cédula otorga también licencia a cualquier vecino de los arrabales para tener tienda en ellos sin pagar tributo, «por quanto la libertad es cosa con que los pueblos se aumentan e ennoblecen».

Confirma el crecimiento de Antequera por aquellos años el *Itinerario* de don Fernando Colón, comenzado en 1517, pues dice ser la villa pequeña, pero con grandes arrabales, y que «de muy poco tiempo se a poblado mucho»¹.

A fines del siglo XVI vivían dentro del castillo o alcazaba mas de 100 vecinos; casi toda la población habitaba extramuros². Ya se dijo cómo la cerca estaba caída por esos años y la fortaleza necesitada de grandes reparos.

Entonces, reinando Felipe II, vuelve a ocuparse la ciudad

¹ *Descripción y cosmografía de España*, por Fernando Colón, tomo III (Madrid 1917), p. 110. En este *Itinerario* se dice que «Antequera es cibdad de tres... vecinos».

² Paz, *Castillos y fortalezas del reino*, p. 16; Alcocer, *Castillos y fortalezas del antiguo reino de Granada*, pp. 108-109.

del ensanche de la vieja plaza, en la que había algunas casas antiguas ruinosas, y estaban la iglesia mayor, la audiencia, la cárcel pública y los escritorios de los escribanos. Acudía a ella mucha gente principal a sus paseos y entretenimientos, negociantes y otras personas, y la mayor parte de los vecinos en las fiestas solemnes y cuando era escenario de representaciones religiosas. Para tanta concurrencia resultaba angosta y corta. Por la necesidad de ensancharla y «el bien y ornato público», acordó la ciudad suplicar a Su Majestad autorizase el derribo de las tiendas existentes entre la muralla y la plaza, «para que quede ancha e en cuadra como conviene» ¹.

Un precioso dibujo de Georgius Hoefnagle, hecho a fines del siglo XVI desde el cerro frontero, incluido en la conocida obra *Civitates orbis terrarum*, da perfecta idea de Antequera en esa época ². Las montañas del fondo se representaron en él con altura y quebrantos bastante mayores que los reales — no fueron sólo los dibujantes románticos los que engrandecían los accidentes del paisaje para aumentar el efecto pintoresco de sus diseños de ciudades y monumentos españoles —; pero murallas y caserío parecen copiados con extraordinaria minuciosidad y conciencia. Se ve en la estampa de Hoefnagle la alcazaba y el muro septentrional de la población musulmana que bajaba hasta el río de la Villa, con sus torres — de dimensiones más reducidas que las dos subsistentes — y lienzos de muro intermedios en pie, contra lo afirmado por testimonios anteriores, y la muy grande y apretada población moderna, extendida por las laderas y llanura septentrionales, rebasando ampliamente a oriente y occidente los extremos del cerro ocupado por la ciudad islámica.

En el dibujo aparece la puerta septentrional de la alcazaba entre dos torres, antes de su sustitución por el arco de los Gigantes.

¹ Fernández, *Repartimientos y urbanización (Gibraltar)*, I, pp. 19-20).

² Braun y Hohenberg, *Civitates orbis terrarum*. El grabado de Antequera está en el tomo segundo, *De praecipuis totius universi urbibus*, cuyo privilegio de impresión lleva la fecha de 1574. Aunque el grabado carece de ella, el dibujo del que se copió lo haría Hohenberg en 1564, data de los de Granada, Archidona y la Peña de los Enamorados, publicados en otros tomos.

En 1º de febrero de 1610 salieron de Antequera 260 moriscos expulsados, entre hombres, niños y mujeres. Embarcaron en Málaga y fueron a Fez ¹.

En la profunda decadencia de España en el siglo XVII, Antequera fué un islote de prosperidad urbana. Su crecimiento, ya considerable en el siglo XVI, alcanzó en el siguiente ritmo más acelerado. En su primera mitad, cuando la mayoría de las viejas ciudades de la Península se despoblaban, y barrios enteros de ellas quedaban ruinosos y desiertos, Henríquez de Jorquera dice habitaban Antequera siete mil vecinos, con gran nobleza de caballeros mayorazgos, divididos en seis collaciones. Tenía once conventos — doce cuenta Madoz a mediados del siglo XIX — de frailes y siete de monjas, un grandioso y rico hospital, once ermitas y tres estudios. Libre de pechos y alcabalas, era por ello de grandísimo trato, poseyendo sus mercaderes crecidos caudales ².

A mediados del siglo XVII describe Méndez Silva a Antequera «ceñida de antigua muralla, seis puertas, fuerte y bien fabricado castillo, orillas del río llamado de la Villa, con 37 molinos..., seis parroquias..., once conventos de frailes, siete de monjas...; ocúpala siete mil vecinos» ³.

La habitaba entonces una nobleza terrícola, dueña de grandes propiedades agrarias, cuyas amplias casas, con honores de palacio algunas, contribuían con los muchos templos y los vastos conventos a prestar empaque señorial a la ciudad. Lo que sobre todo la daba carácter, como a Córdoba antaño y aun todavía a Toledo, era el número de construcciones religiosas, barrocas la mayoría, que hacen aún de Antequera urbe típicamente española, santua-

¹ García de Yegros, *Historia de la ciudad de Antequera*, p. 397.

² Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, edic. por Antonio Marín Ocete (Granada 1934), pp. 105-106. En el libro de don José María Fernández, *Las iglesias de Antequera* (Málaga 1943), se describen no menos de 23 templos aún existentes, con exclusión de las ermitas. Los continuadores de la *Historia* de García de Yegros inventarían, a más de las 6 antiguas iglesias parroquiales, 18 conventos y 12 ermitas.

³ *Población general de España*, por Rodrigo Méndez Silva (Madrid 1645), fº 118 v.



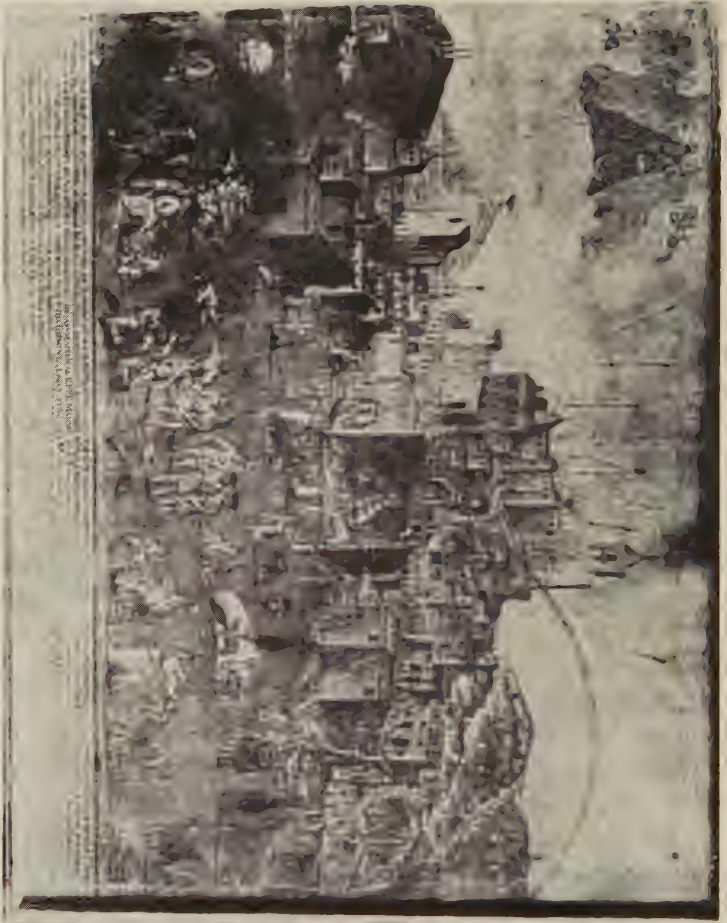
Antequera. — Arco de paso a una de las torres albarranas de la cerca.



Antequera. — Torre albarrana de la cerca.



Antequera en la segunda mitad del siglo XVI, según un grabado de la obra *Civitates orbis terrarum*.



Antequera, 1679. Lino de lana y seda.

Antequera en el siglo XVIII, según un lienzo votivo existente en la iglesia de Santo Domingo de esa ciudad, conmemorativo de la peste de 1679.

rio y convento a la vez. «Cada incremento de la ciudad — se ha dicho con palabras exactas — fué señalado por una iglesia, de modo que apenas hubo casa que no viviera bajo la sombra de un campanario, no ya al alcance de sus bronces... Desde entonces [el siglo XVIII] no se ha levantado una iglesia. No sólo no se ha levantado, sino que se ha dejado caer, miserablemente, algunas, con una indiferencia que conturba, tanto como admira aquel espléndido fervor que las alzó una tras otra, sin poner trabas al entusiasmo y que luego fué, día a día, año a año, enriqueciéndolas»¹.

Cuando en el reinado de Felipe III, en la primera decena del siglo XVII, el licenciado y canónigo antequerano García de Yegros escribió la historia de su ciudad natal, dentro del recinto del castillo aún quedaban unas pocas y angostas calles en las que había casas principales de alcaides, corregidores y otros caballeros; las de la villa vieja, en la áspera ladera que desciende hacia el río, estaban muy «maltratadas y casi todas caídas»; en más de 5.000 casas calcula las entonces existentes en Antequera.

Del aspecto de la ciudad en el siglo XVIII, con el muro septentrional de la alcazaba aún en pie, cubiertas por tejados las torres, podemos formar alguna idea por un curioso e ingenuo lienzo votivo existente en la iglesia del convento de Santo Domingo, pintado para conmemorar la terminación milagrosa de una peste sufrida por la ciudad en 1679, ofrecido por Juan Bautista Napolitano. En él se reproducen las trágicas escenas de la epidemia en las calles, plazas y edificios. Esa epidemia y la de 1649 arruinaron el arrabal de San Juan.

En el *Diccionario* de Madoz, al mediar el siglo XIX, figura Antequera con 4.337 vecinos, 17.031 almas y 3.016 casas. El movimiento hacia el llano, iniciado en los últimos años del siglo XV, siguió ininterrumpidamente en los posteriores, acelerado en el pasado con la construcción del ferrocarril y varias carreteras.

¹ Prólogo a la obra de Fernández, *Las iglesias de Antequera*, firmado por J(osé). A. M(uñoz) R(ojas).

Pero de ese continuo crecimiento quedaba excluido el solar de la vieja ciudad, lo alto del cerro, cada vez más abandonado y desierto. Cumplióse la profecía de los regidores, vecinos y jurados de Antequera, que en 1518 se oponían a la petición de que se permitiese hacer una plaza extramuros, alegando que situada la ciudad en lugar alto y algo fragoso, si el trato de las tiendas se bajase al arrabal, los vecinos poblarían éste, abandonando y despoblando el cerro ¹.

En 1667, por despoblación de la feligresía, se redujo a ermita la parroquia de San Salvador, que ocupaba, como se dijo, la mezquita de la Alcazaba. Con la invasión francesa acabó de arruinarse el edificio ².

Las antiguas casas de cabildo que existían en el sitio llamado Plaza alta, inmediata a Santa María, se arruinaron en 1819.

Quedaba en el antiguo solar, en lo alto de la colina, la monumental colegiata de Santa María, comenzada en 1514, en la que cuatro años después se habían gastado más de cuatrocientos millones de propios de la ciudad, cuya construcción prosiguió lentamente hasta mediar el siglo, en que se interrumpieron las obras ³.

¹ Fernández, *Repartimientos y urbanización (Gibralfaro, I, pp. 16-17)*.

² Fernández, *Las iglesias de Antequera*, p. 21. Yegros dice de él «que sus pilares son añadidos a los que siendo mezquita y adoratorio de moros tenía, que eran bajos, según su costumbre, y así fué necesario alargarlos poniéndoles otros mediös pilares, según se ve claramente» (*Historia de la ciudad de Antequera*, página 127). Con la ruina de esta iglesia perdióse el sepulcro del primer alcaide de Antequera, don Rodrigo de Narváez, enterrado en ella en una tumba blanca sostenida por seis leones dorados, a un lado del altar mayor, en una capilla pequeña (*ibidem*, p. 148).

³ Fernández, en su obra *Las iglesias de Antequera* — p. 16 —, dice se comenzó Santa María en 1495, siendo obispo de Málaga su primer prelado don Pedro de Toledo; en otro lugar — p. 22 — afirma fué su comienzo en 1514. Junto al templo se conserva la cimentación de un presbiterio de planta poligonal, orientado hacia el este; el templo construido tiene su eje principal en la dirección norte-sur. Probablemente será aquél un resto de la colegiata anterior, fundada en 1503 en la iglesia de Santa María de la Esperanza. Los sillares de ésta — dice uno de los continuadores de Yegros — p. 229 — que se utilizaron a principios del siglo XVIII para construir la fachada de la iglesia de la Victoria y la parroquia de San Pedro. La fecha de 1495, de comienzo de la iglesia de Santa María, debe de referirse a la derribada, de la que quedan los cimientos.

Pero para los clérigos de su cabildo resultaba harto penoso subir la no muy empinada cuesta que desde los antiguos arrabales, ahora céntricos, llevaba a la colegiata. Y, deseando mayor comodidad, durante todo el siglo XVII pretendieron mudarla a la iglesia de San Sebastián, emplazada en la parte moderna, en llano. En 1635 elevó el obispo de Málaga, fray Antonio Enríquez, un informe a Felipe IV alegando, para justificar el traslado, haber quedado despoblada y desierta esa parte de la ciudad, e insistiendo en la incomodidad y aspereza del lugar, el estado peligroso del edificio (?), los robos cometidos en él por el desamparo y soledad en que se hallaba y el peligro de muerte para los prebendados a causa de las inclemencias del frío y ardores del sol, en sitio tan desacomodado y desierto. Al fin se consiguió el traslado en 1692¹.

Abandonado el solar de la ciudad antigua por el clero, la nobleza y la burguesía, al mudar sus viviendas al llano, la decadencia y la ruina de las construcciones subsistentes en aquella era inevitable. Aún se mantuvo durante bastante tiempo con algún culto la iglesia de Santa María, hasta que hace algunos años se clausuró por su pretendido estado ruinoso (?). Con algún gasto no muy crecido de conservación hubiera podido durar siglos. Hoy han desaparecido en gran parte las buenas armaduras mudéjares que cubrían sus naves y la ruina consume rápidamente el desmantelado edificio; en el interior se amontonan los escombros junto a sepulturas abiertas y profanadas. La más antigua y bella iglesia de Antequera, unida a tantos recuerdos de su vida, en la que oraron y descansaban muchas generaciones de vecinos, entre ellos los antecesores de las familias de la nobleza local, se derrumba, vergonzosamente abandonada en una ciudad próspera y rica, indiferente, si no hostil, a los valores espirituales representados por las tradiciones y restos del pasado.

Menos cuidadosos de los recuerdos religiosos y de los templos que lo fueron sus antecesores del siglo XVI de los vestigios del paganismo, los antequeranos de la hora presente

¹ Fernández, *Las iglesias de Antequera*, p. 26.

dejan hundirse la más venerable iglesia de la ciudad. Centenares son las que en nuestra patria caen sin que, como en Francia hace poco menos de medio siglo la de Mauricio Barrés, se alce una voz implorando piedad para remedio de tanta ruina. — L. T. B.

BARBACANAS

*Sacábales los captivos
que están en la barbacana;
tómales los bastimentos
que vienen para Granada*

(Romance viejo.)

Fueron los bizantinos grandes maestros en el arte de la fortificación. Su imperio hallábase bien emplazado para recoger las enseñanzas de las arquitecturas castrenses romana y de los pueblos orientales. En lucha continua con sus vecinos europeos y asiáticos, la necesidad obligó a Bizancio, para no sucumbir, a multiplicar y perfeccionar las defensas de sus ciudades. La arquitectura militar del occidente de Europa era, en cambio, pobre y rudimentaria en los siglos X y XI, en comparación con la bizantina. Tan sólo en el XII avanzado, por influencia de las Cruzadas, empezaron a levantarse fortificaciones en Francia con mayor perfección, al aplicarlas los principios vistos en las de Oriente. En los nuevos reinos francos, creados en el extremo del Mediterráneo, surgieron en ese siglo y, sobre todo, en el XIII, grandes fortalezas, de piedra y estilo gótico francés, pero en cuya disposición defensiva se aprovecharon los métodos bizantinos. Y, sin embargo, esos fortísimos castillos, cuyas imponentes ruinas ennoblecen el paisaje sirio, fueron sucumbiendo uno tras otro al poco tiempo de su construcción.

La fortificación bizantina se compone casi siempre, en síntesis (muros de Teodosio en Constantinopla, de Dara, Nicea, Amida, etc.), de una alta muralla torreada en torno del castillo o la

ciudad; de otra más baja, el antemuro, a una distancia generalmente igual al cuarto de altura de aquélla, también con frecuencia fortalecido con torres, que envuelve total o parcialmente al muro principal, y de un foso, cava o cárcava al pie del antemuro, lleno de agua, a cuyo borde anterior las tierras extraídas de su excavación formaban un parapeto. Entre ambos muros está la barbacana, paso o camino de ronda; nombre con el que se suele designar también al antemuro ¹. La barbacana impide al asaltante el ataque directo a la muralla principal, dificultando su aproximación por las máquinas de guerra y la labor de zapa necesaria para abrir brecha en ella y penetrar en la ciudad o fortaleza, así como las tentativas de asalto. Su escasa elevación no hacía de ella una posición amenazadora para los sitiados, en caso de llegar el enemigo a forzarla. Los «tres caballeros — escribió el infante don Juan Manuel — pasaron la cava y la barbacana y llegaron a la puerta de la ciudad e dieron con los cuentos de las lanzas en ella» ².

Para el estudio de la fortificación hispanomusulmana interesa conocer la época en la que aparecieron en Occidente las primeras barbacanas. Inútil será casi siempre buscar sus restos en nuestras ciudades; consérvanse algunos de sus murallas medievales en las de pasado islámico de al-Andalus, pero los muros más bajos y de menor fortaleza de las barbacanas desaparecieron hace siglos de casi todas ellas, a la par que se rellenaban las cavas situadas a su pie. Para evocar unas y otras habrá que acudir a crónicas y viejos relatos. El estudio de la etimología del nombre de las primeras y la historia de su empleo y transformaciones pueden darnos alguna luz acerca de su lugar de origen.

¹ *L'Afrique byzantine*, por Charles Diehl (París 1896), pp. 145-146; *Manuel d'Art byzantin*, por Charles Diehl, tomo primero, 2ª edición (París 1925), pp. 197-198.

² *El Conde Lucanor*, cap. II.

Barbacana, acitara, barrera y falsa braga.

Como «muralla baja cerca del foso, que está delante del muro», define Covarrubias la barbacana, identificándola con el latín *antemurale*.

El *Diccionario de la lengua* de la Real Academia Española dice, entre otras acepciones que no hacen al caso, ser «obra avanzada y aislada para defender puertas de plazas, cabezas de puentes, etc.»¹. En las páginas siguientes se verá cómo esa definición es incompleta para las barbacanas hispánicas, que suelen rodear totalmente el recinto de la ciudad o fortaleza.

Sin embargo, la misma docta corporación había dicho hace más de doscientos años, con palabras exactas, lo que era una barbacana, en su *Diccionario de «Autoridades»*, publicado en el siglo XVIII: «fortificación que se coloca delante de las murallas, que es otra muralla más baja, y se usaba de ella antiguamente para defender el foso, y modernamente ha tenido uso, aunque con el nombre de falsabraga». En su reciente *Diccionario histórico*, prescinde de esa definición, a pesar de que en varios de los textos aducidos tiene el sentido general a que antes se aludió².

La etimología de la palabra barbacana no aparece muy clara. En la edición de 1925 del *Diccionario* académico citado se prescinde de ella; pero la última, publicada en 1939, dice procede del árabe persa *barbaj jana*, «fortificación ante una puerta»³. La misma etimología figura en los diccionarios franceses

¹ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (Barcelona 1943); Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, décimaquinta edición (Madrid 1925); décimasexta edición (Madrid 1939).

² *Diccionario de la lengua castellana*, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad..., compuesto por la Real Academia Española, tomo I (Madrid 1726); Academia Española, *Diccionario histórico de la lengua española*, tomo II (Madrid 1936).

³ La etimología de la *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeoamericana* (Espasa), tomo VII (Barcelona s. a.) — «del celta *bar*, delante, y *bacha*, cerrar» — parece completamente arbitraria.

de Littré y Larousse, desde los que, probablemente, pasó al español, pero sin añadir a su procedencia árabe más precisa localización, y el primero con un prudente «se da como etimología...». Según ambos, la significación de esos vocablos supuestos musulmanes es la de galería sirviendo de parapeto o protección a una puerta ¹. La palabra árabe *barbaj* figura en el vocabulario de Belot, con el significado de «tubo o conducto, acueducto, alcantarilla» ²; *jana* dicese ser vocablo persa y designar casa o todo lugar habitable.

Sea esa u otra su exacta etimología, lo que parece cierto es que la palabra barbacana, de cuyo empleo en los reinos cristianos de España a fines del siglo XII y en el XIII abundan los testimonios, llegó a ellos desde Francia e Italia, países en los que era de frecuente uso en la segunda mitad del siglo XII ³. La procedencia oriental tampoco admite dudas; su importación a Francia se explica por las Cruzadas, y éstas mismas y las intensas relaciones de comercio marítimo sostenidas por los italianos con los países islámicos, justifican su difusión en la central de las tres penínsulas mediterráneas. La disposición arquitectónica militar y el nombre llegaron, pues, a Europa desde el próximo Oriente bizantino e islámico.

El empleo de barbacanas en la parte musulmana de la península ibérica fué anterior a su difusión por Francia e Italia, como se verá en las páginas siguientes; sin embargo, los dominios cristianos de aquélla adoptaron la misma palabra de barbacana, transmitida tal vez, entre otros conductos, por los genoveses y pisanos que colaboraron en las conquistas de Mallorca (1114-1115), Almería (1147) y Tortosa (1148).

En la España islámica no había para designar el antemuro nombre especial. Se le llamaba *sitāra*, cuyo significado general

¹ *Dictionnaire de la Langue Française*, por E. Littré, tomo I (París 1883); *Grand Dictionnaire Universel du XIX siècle*, por Pierre Larousse, tomo II (París s. a).

² P. J.-B. Belot, *Vocabulaire arabe-français* (Beirut 1899).

³ *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, por Du Cange, tomo I (París 1733), p. 1007, palabras «barbacana», «barbacanis», «barbacenus», «barbachanna», «barbicana» y «barbicanum».

era todo «lo que encubre u oculta, el obstáculo interpuesto delante de algo», aplicándose por ello a velos, cortinas, y a las cantoras ocultas detrás de éstas en las fiestas de los musulmanes ricos, así como al lugar de la casa en la que estaban, etc.¹

Abū-l-Walid (nacido entre 985 y 990 y muerto en Zaragoza en la primera mitad del siglo XI) escribió, según Dozy, que «*al-faṣīl* es un muro pequeño que está fuera (?) de la muralla, cerca de la *sitāra*, y al espacio que comprende se llama entre nosotros *darb*»².

Lévi-Provençal ha publicado una carta de ʿAbd al-Muʿmin a la población de Córdoba, dando cuenta detallada a sus vecinos de la toma de Gafsa en 554 = 1159. Refiere en ella el jefe almohade cómo, después de rellenar el foso del recinto, un ataque permitió a los asaltantes adueñarse de la *sitāra* y demolerla en gran parte, así como una torre, causando crecidas pérdidas a los sitiados, que rindieron entonces la ciudad. Episodio parecido, con el asalto a la *sitāra*, se repitió en el año 583 = 1188, al tener que reconquistar Gafsa Abū Yūsuf Yaʿqūb, nieto de ʿAbd al-Muʿmin³.

De esa palabra derivan las castellanas *acitara* y *citara*; en el siglo XIII conservaban la significación de antemuro, perdido ya en el siguiente. Los *Anales Toledanos I^{os}* refieren que en el año 1219 el arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada entró por tierra de moros, y a pesar de cercar a Requena y combatirla con máquinas y derribar «torres e azitaras», no la pudo tomar. Los

¹ *Supplément aux dictionnaires arabes*, por R. Dozy, tomo I, 2ª ed. (Leiden-París 1927), p. 632. En el vocabulario de Pedro de Alcalá no figura *barbacana*; baluarte lo traduce por *çuluquña*, pl. *çuluqit*, lo mismo que cava de fortaleza (Petri Hispani, *De lingua arabica libri duo*). Según el *Bayān* [tomo II, p. 246 del texto y 381 de la trad. Fagnan], el emir ʿAbd Allāh (275 = 888-300 = 912), después de haber mandado construir un paso cubierto desde su alcázar a la mezquita mayor de Córdoba, hizo instalar en el interior de ésta una *sitāra*, desde el extremo de ese paso hasta el *miḥrāb*.

² Dozy, *Supplément*, tomo I, 2ª ed., p. 429. No comprendo a qué se aplicó en el párrafo transcrito el nombre de *al-faṣīl*, que en la misma obra se traduce por antemuro, y también por vestíbulo y pórtico (tomo II, p. 272, pl. *fuṣṭān*).

³ E. Lévi-Provençal, *Un recueil de lettres officielles almohades* (Hespéris, tomo XXVIII, 1941, pp. 45 y 63).

Anales Toledanos II^{os} relatan con las mismas palabras el cerco de Cancies (Cáceres) en 1222 por el rey de León, con derribo también de «torres e acitaras». El mozárabe toledano que probablemente escribió estos *Anales II^{os}*, terminados hacia 1250, atribuye el descercamiento de la ciudad a la promesa hecha por el monarca almohade a Alfonso IX, y no cumplida, de entregarle una cuantiosa suma ¹.

En sentido figurado, pero con la misma significación de defensa y protección, empleó Alfonso el Sabio la palabra *acitara* en su cantiga LI. Los pobladores de un castillo de tierra de Orleáns, en Francia, asaltado por el conde de Poitiers para apoderarse de las riquezas en él guardadas, solicitaron de la Virgen María que fuese su acitara. Pero, cuando el monarca alude al muro bajo situado ante la cerca principal, le nombra barbacana ².

Abundan los textos españoles de fines del siglo XII y del XIII en los que se llama barbacana al antemuro. Varios cítanse en las páginas siguientes, a partir de uno navarro de 1189. Hay tres literarios: el *Libre de Alexandre*, poema de autor desconocido, que debió de escribirse hacia mediados de ese siglo; *La Gran Conquista de Ultramar*, obra traducida en la época de Sancho II, y la *Crónica Troyana*, algo posterior, en los que figura la palabra barbacana; los tres derivan de obras literarias francesas ³.

En la lucha entre los dos vocablos venció el exótico; el de acitara, probablemente empleado en Toledo y Andalucía, es decir, en regiones de intenso mudejarismo, fué desplazado desde el siglo XIV, para subsistir hasta nuestros días, sin la a, con la significación de muro de ladrillo de medio pie; barbacanas se llamaron a partir de esa fecha los antemuros de todas las fortalezas en la España cristiana.

Algunas veces también se empleó para designar la barbacana, antemuro o muro exterior, la palabra *barrera*, derivada de barra,

¹ *España Sagrada*, XXIII, pp. 400 y 406.

² *Cantigas de don Alfonso el Sabio*, las publica la Real Academia Española, vol. I (Madrid 1889), p. 75; vol. II (Madrid 1889), CLXV, p. 238.

³ Las citas de los tres han sido recogidas por José Guerrero Lovillo en *Las Cantigas* (Madrid 1949), pp. 251-252.

que Covarrubias supone procede de la árabe *barr*, «campo, salida o fuera», mientras el *Diccionario* académico dice, dubitativamente, que quizá sea su origen el mismo que *vara*, procedente a su vez del latín *vara*, travesaño ¹.

En casos como el de la barrera construída rodeando las murallas burgalesas en el siglo XIV, mencionado más adelante, y en las citadas por los cronistas castellanos al relatar la conquista de Málaga en 1487, no cabe duda de que se trata de una verdadera barbacana. Otras veces se empleó la palabra con sentido idéntico al de muralla.

Barbacanas hispanomusulmanas.

La más antigua alusión a antemuro que conozco, hecha por escritores occidentales, es la de Abū-l-Walid, en la primera mitad del siglo XI, antes citada. En la segunda, el español Abū 'Ubayd al-Bakrī (m. 487 = 1094), en su *Descripción del África septentrional*, terminada probablemente en 1068, se refiere a un antemuro al describir las fortificaciones de Ceuta, que dice levantó 'Abd al-Raḥmān III, dueño de la ciudad desde 319 = 931. En la parte occidental de esa cerca había nueve torres; en el centro abríase la puerta de ingreso a la ciudad. Delante de este lienzo de muro extendíase otro mucho más bajo, de bastante altura, sin embargo, para ocultar a un hombre, protegido por un foso ancho y profundo, situado a su pie, que salvaba un puente de madera ².

Fuerte barbacana rodeaba también a la muralla del recinto más exterior de la ciudad de Mallorca, *al-rabad al-ġadid* — el arrabal nuevo — al sitiarla, en 508 = 1114-1115, catalanes y pisanos. Un autor contemporáneo atribuye la construcción de dicho arrabal al eslavo eunuco Mubāšir b. Sulaymān Nāšir al-dawla, señor de la isla desde el año 486 = 1093, fallecido du-

¹ Pedro de Alcalá da para traducción de barrera, *xipar*, pl. *xaguápir*.

² *Description de l'Afrique septentrionale par el Bekri*, trad. por Mac Guckin de Slane (Argel 1913), pp. 202-203.

rante el asedio ¹. El mismo escritor, clérigo, diácono o capellán del arzobispo de Pisa, asistente a la campaña, dice en el poema latino que sobre ella escribió — *Liber Maiolichinus de gestis Pisanorum illustribus* — el intento de los asaltantes de apoderarse de la muralla del foso, sobre el que echaron un puente, o sea, de la barbacana ².

Según el relato que de la misma campaña conserva un cronicón pisano, algo más moderno que el poema latino, titulado *Gesta triumphalia per Pisanos facta de captione Hierusalem et Civitatis Maioricharum et aliarum civitatum*, la populosa ciudad de Mallorca se hallaba cercada de muros, barbacanas y profundos fosos: «junto al alcázar (atacado después de conquistar el resto de la ciudad) había barbacanas de grande anchura y altura extraordinaria, las que llenaron de leña, colocando encima castillos (de madera), que se elevaban así por cima de las altas torres del palacio» ³.

Los más viejos relatos de la segunda y definitiva conquista de

¹ *El Islam en Mallorca (707-1232) y la cruzada pisano-catalana (1113-1115)*, por el P. Miguel Alcover, S. J. (Palma de Mallorca 1930), pp. 8, 13, 43-45, 95-96.

² *Liber Maiolichinus de gestis Pisanorum illustribus*, a cura di Carlo Cailisse (Roma 1904). Se suele designar con el título de «Poema de Lorenzo Verónes», pues de los tres manuscritos que de él existen, dos le atribuyen a un tal Lorenzo, mientras el más antiguo dice ser obra de Enrique. En otro lugar alude a un doble foso en la ciudad de Mallorca, y, algo antes, al referir la conquista de Ibiza, la describe circuida por tres muros con otros tantos fosos que se llenaban de agua suministrada por unas lagunas (*El Islam en Mallorca [707-1232]*, por el P. Miguel Alcover, S. J., pp. 13-15, 61, 62, 95 y 119).

³ «... juxta quod (cassarum) eram barbachanae magnae latitudinis et profundæ altitudinis, quas lignis impleverunt et castella superdixerunt». La *Gesta Triumphalia* fué publicada por Ferd. Ughelli en los apéndices titulados «Anecdota Ughelliana» del tomo X de la *Italia Sacra* (Venecia 1722), y más recientemente por L. A. Muratori, «Chronica varia pisana», en el tomo VI, pp. 100 ss. de *Rerum Italicarum Scriptorum* (Milán 1723-1751). Insértanse algunos fragmentos del relato de la empresa contra las Baleares en la obra *Islas Baleares (España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia)*, por don Pablo Piferrer y don José María Quadrado (Barcelona 1888), apéndice 3, pp. 570-572, y la traducción libre y completa al castellano en el *Bosquejo histórico de la dominación islámica, en las Islas Baleares*, por Alvaro Campaner y Fuertes (Palma 1888), apéndice IV, pp. 264-273.

Mallorca, por Jaime I en 1229, mencionan el foso y barbacana que el ejército cristiano tuvo que dominar para acercarse al muro mayor. Y el mismo monarca, el año 1246, en una concesión de terreno para edificar la lonja, puntualiza: *ab angulo barbacane ad exitum porte* ¹.

Barbacana tenía la muralla de la ciudad de Valencia al tiempo de su conquista por don Jaime I en 1238. Ignoramos si existía ya a fines del siglo XI, al adueñarse de ella el Cid. En el *Repartimiento* de dicha ciudad cítase el muro de la barbacana, las dos torres con barbacanas que estaban a la cabeza del puente de madera, y una barbacana inmediata a la puerta de la Xarea ².

Según *al-Rawḍ al-Miṭār*, las murallas de Tortosa, de piedra, fueron construídas por los Omeyas, siguiendo el trazado de un recinto antiguo ³. Del *Libre de les Costums*, anterior a 1294, se deduce que su cerca tenía *valls*, es decir, cavas o fosos, y barbacanas; existirían probablemente al conquistarla en 543 = 1148 el conde de Barcelona don Ramón Berenguer IV. Ese *Libre* prohíbe abrir puertas ni construir obra alguna en los muros y barbacanas que amenguasen la fortaleza de la ciudad ⁴.

Alfonso X, en un privilegio de 1266, disponía que los mo-

¹ De un libro de registro de letras reales del Arch. del Real Patrim. de los años 1304-1369, n.º 8, f.º 20v, citado en la obra *Antecedentes relativos a la Puerta de Santa Margarita*, p. 71. Referencias más tardías a la barbacana de Mallorca en la misma obra, pp. 80-81, n. 2, y en las pp. 60-62, 78, 79, 282 y 283 de *La Puerta de Santa Margarita declarada Monumento Nacional* (Palma 1909).

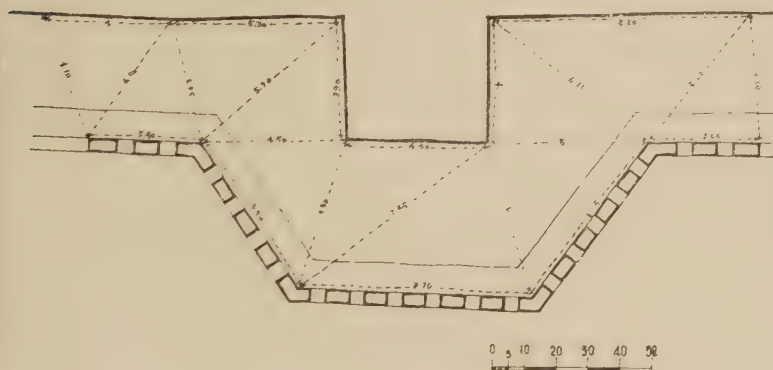
² *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, por Próspero de Bofarull y Mascaró (Barcelona 1856), pp. 246, 287-288, 290, 312 y 483 (a. 1247). Don Jaime I concedió en 1266 a A. de Romaní la plaza existente junto al Mercadal de Valencia y la Barbacana (A. C. A. R. 15, f. 23, según cita de Francesch Carreras y Candi, *Geografía General de Catalunya, La ciutat de Barcelona* [Barcelona s. a.], p. 369, n. [1001]). En una escritura de 1334 se lee la propuesta hecha al Consejo general de Valencia para *reparar e adobar los murs e barbacanes antichs de la Ciutat e fer mundar* [limpiar] *los Valls* [la cava] (*Antigüedades de Valencia*, por Fr. Josef Teixidor, tomo I [Valencia 1895], p. 16).

³ *La Péninsule Ibérique au moyen-âge d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miṭār*, por E. Lévi-Provençal (Leiden 1938), p. 124 del texto árabe y 151-152 de la traducción.

⁴ José Foguet Marsal, *Libre de les Costums generals faites de la insigne ciutat de Tortosa* (Tortosa 1912), pp. xxi, 15, 459 y 513.

ros mudéjares de Murcia pasasen a habitar a la Arrijaca, haciendo «muro nuevo hallende de la carcaba que es entre la Almedina e el Arrijaca, e que cierrén luego todas las puertas que salen del muro de la ciudad al Arrijaca e las de la barbacana a piedra cal, e a egual de la facera del muro, e que derriben todas las puentes de la carcaba que son entre la ciudad e la Arrijaca»¹.

Antes de finalizar el siglo XI rodeaba a Málaga una muralla torreada en la que se abrían cinco puertas; más o menos reparada llegó a 1487, año de su conquista por los Reyes Católicos.

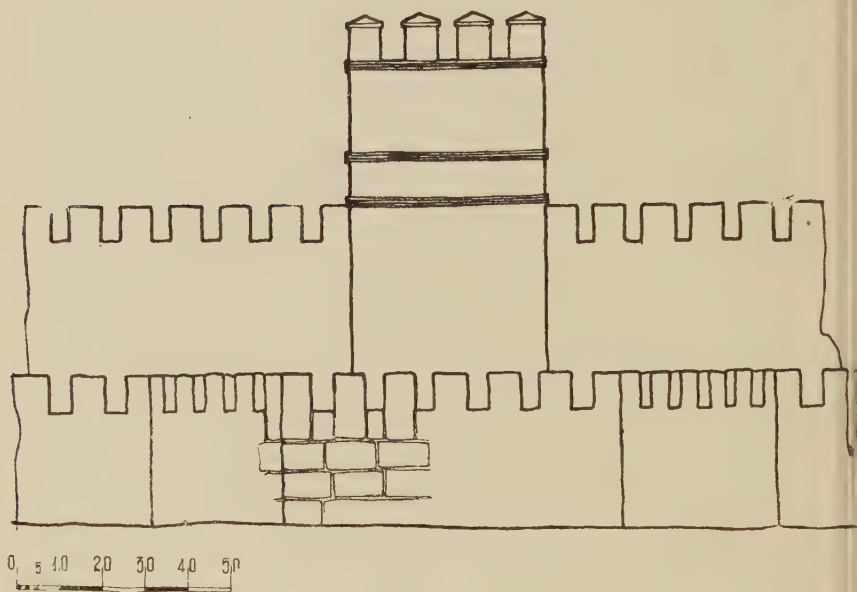


Planta de un trozo del recinto murado de Sevilla del siglo XII.

Alonso de Palencia refiere que, al comenzar el sitio, cerca del antemural se trabó terrible pelea, y Mosén Diego de Valera escribió que «el conde de Benavente tomó una estancia tan cercana e tan peligrosa, que la metió por sus minas dentro de la barrera de la cibdad, con lo qual señoreó la barrera e puso encuentros (*sic*: en cuentos) grand parte del muro de la cibdad». En sesión del cabildo del ayuntamiento de Málaga de 18 octubre de 1528 se ofreció una persona a residir como guarda en la puerta de Antequera, corriendo a su cargo el abrirla y cerrarla, con tal de que se le diera licencia para labrar una casita

¹ *Discursos históricos de la... ciudad de Murcia y su reino*, por Francisco Cascales, tercera edic. (Murcia 1874), disc. primero, cap. XVIII, p. 58.

donde pudiera recogerse con su familia, cerca del cobertizo que había junto a la barbacana. En otro cabildo que tuvo lugar el 1º de septiembre de 1568 se dió cuenta de que el revellín de la puerta de Antequera era sitio peligroso por las noches, y estaba



Alzado de un trozo del recinto murado de Sevilla del siglo XII.

convertido en un estercolero ¹. Ignórase si barbacana y foso rodeaban todo el recinto, y la época de su construcción.

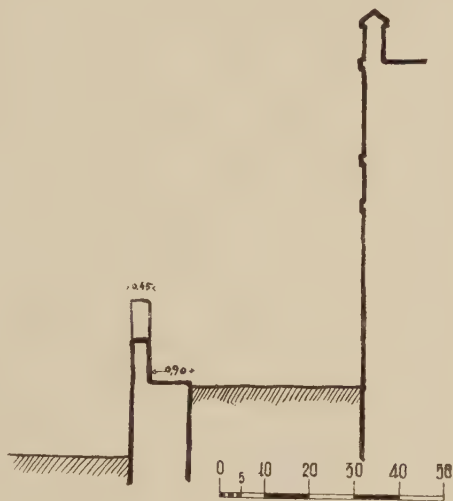
Crónicas y documentos medievales mencionan repetidamente la barbacana que circundaba las murallas de Sevilla, al parecer todo su perímetro, y de la que un resto se ha conservado, en unión del muro torreado tras ella, entre las puertas de Córdoba

¹ *Guerra de Granada*, escrita en latín por Alonso de Palencia, traducción castellana por D. A. Paz y Melia, tomo V (Madrid 1909), p. 183; Mosén Diego de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos*, edic. y est. por Juan de M. Carriazo (Madrid 1927), p. 272; *Estudios malagueños*, por varios autores (Málaga 1932), pp. 58-69; *Málaga musulmana*, por F. Guillén Robles (Málaga 1880), p. 481.

y Macarena. La describe y pondera, al referir el asedio y conquista de Sevilla por Fernando III, la *Primera Crónica General*: era esa ciudad «la mejor cercada que ninguna otra allen mar nin aquen mar que fallada nin vista podiese ser, que tan llana estodiese; et los muros della son altos sobejamiente et fuertes et muy anchos; torres altas et bien departidas; grandes et fechas a muy gran labor; por muy bien cercada ternien otra villa de la su barbacana tan solamiente»¹. Las murallas de Sevilla las mandó construir el monarca almorávide ^ʿAlī ibn Yūsuf (500 = 1107 – 537 = 1143), y de esa época hemos de suponer la barbacana².

Cítase ésta con motivo de las riadas periódicas padecidas por la ciudad. En una de 1434 llegó el río «hasta el adarve de la barbacana, desde la puerta de Golles hasta la puerta del Azeyte»³. Las de Córdoba y del Sol, según Morgado, eran las únicas que conservaban, en la segunda

mitad del siglo XVI, «aquellos rebelines y rebueltas del tiempo antiguo de Moros»; las demás se habían renovado. Algunos años después decía Rodrigo Caro que las puertas de Sevilla «antiguamente tenían mucha fortaleza, con puentes levadizos,



Sección de la barbacana del recinto murado de Sevilla del siglo XII.

¹ *Primera Crónica General*, edic. Ramón Menéndez Pidal, tomo I (Madrid 1906).

² Dato procedente de una crónica almorávide inédita, que debo a la bondad del señor Lévi-Provençal.

Crónica del Halconero de Juan II, edic. y est. por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1946), cap. CLXXVIII, pp. 185-186.

fosos, rebellines y otros pertrechos para tiempo de guerra, y todo esto, para la facilidad de la entrada, se ha quitado» ¹.

El mismo soberano almorávide ordenó también cercar la Ajarquía de Córdoba, y tal vez entonces se rodease la muralla califal de la medina con antemuro o barbacana, de la que sería resto la existente junto a la muralla del Alcázar ². A aquélla alude, sin duda, un privilegio dado por Fernando III en 1241 al monasterio de Santo Domingo ³.

En el frente nordeste de la alcazaba de Badajoz, recientes excavaciones han puesto al descubierto los restos de una barbacana que reforzaba sus defensas. Limitábala un muro avanzado que rebordea las torres, dejando un estrecho paso entre él y la muralla principal. En el frente de sudoeste, paños de muralla de unos 1,20 metros de espesor cerraban el espacio entre las salientes de las torres albarranas, unidas por arcos al adarve, formándose así una barrera o barbacana, con ancho medio de unos 3 metros. Circundaba también la torre albarrana de Espantaperros, de gran saliente ⁴. Según el historiador contemporáneo Ibn Šāḥib al-šalā, las fortificaciones de Badajoz contra los cristianos y la construcción de su fuerte y elevada alcazaba se deben

¹ *Historia de Sevilla*, por Alonso de Morgado (Sevilla 1887), p. 134; la primera edición de 1587. *Antigüedades y principado de la ilvstrissima ciudad de Sevilla*, por Rodrigo Caro (Sevilla 1634), fº 20 v.

² En «algún trozo del recinto de la Almedina (de Córdoba), como el de la Huerta del Rey (Alcázar), se ven restos de barbacana, entre la muralla y el foso, sobre cuya naturaleza no nos atrevemos a prejuzgar. En principio suponemos que es obra mudéjar» (*Córdoba califal*, por Rafael Castejón, apud *Bol. de la Real Acad. de Ciencias y Nobles Artes de Córdoba*, año VIII, 1929, p. 266).

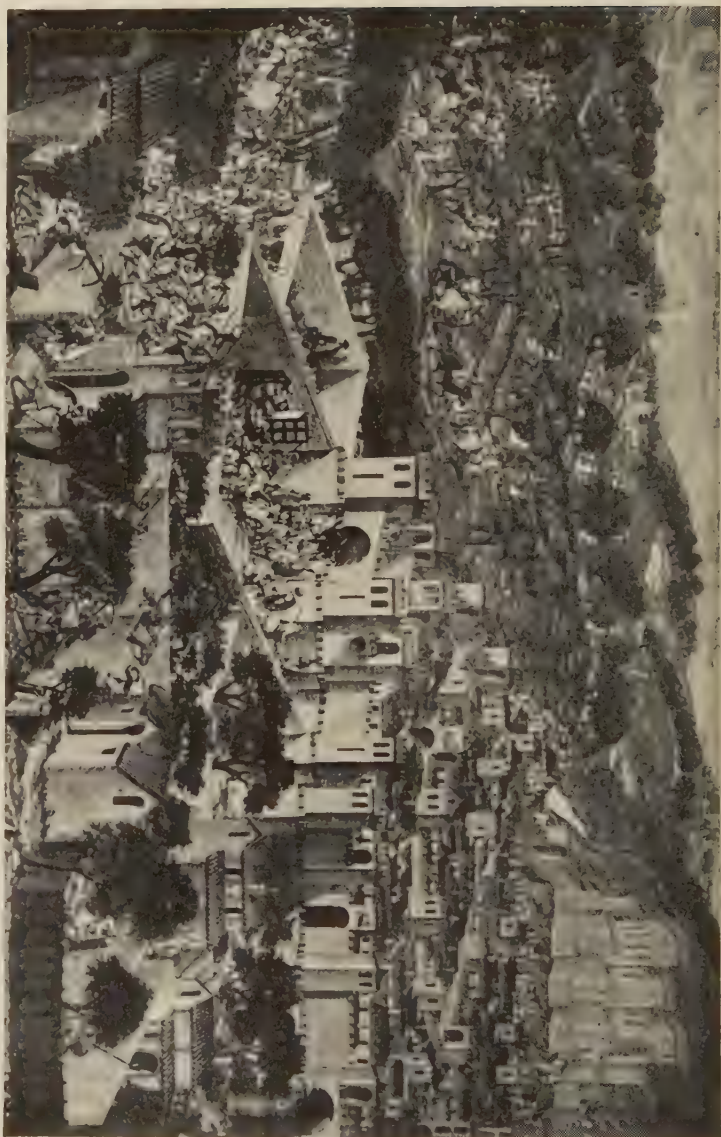
³ «... *Ubi Monasterium situm manet, cum tertia parte aquae quae fluit subter murum & circa ante murale, inter Xarquiam & Almedinam & influit in Guadalquivir prope Portam de Piscatoria*» (*Catálogo de los obispos de Córdoba*, por don Juan Gómez Bravo, I [Córdoba 1778], p. 256).

⁴ La desaparecida muralla de la ciudad tuvo foso o cava, a la que podían derivarse las aguas del arroyo Rivillas por los frentes de mediodía y poniente, yendo a verter al Guadiana aguas abajo del gran puente, dejando así a la ciudad convertida en isla; dicho foso estaría al pie de la barbacana. (Leopoldo Torres Balbás, *La alcazaba almohade de Badajoz* [AL-ANDALUS, VI, Madrid 1941, pp. 168-203]).



Sevilla. — La cerca, con su muro y torres; en primer término, la parte alta de la barbacana.

Foto «Ampliaciones y reproducciones Mas».



Monasterio de El Escorial. — Sala de las batallas. Fragmento del fresco que representa la batalla de la Higuera, en el que se ve la parte septentrional de la ciudad de Granada; a la izquierda, la puerta de Elvira. La barbacana rebordea la muralla torreada.

al califa almohade Abū Ya'qūb Yūsuf (558 = 1163 – 580 = 1184) ¹.

En 1225, don Fernando III cercó, sin éxito, por no llevar ingenios, la villa de Jaén, que «era muy fuerte e muy torreada»; los combatientes cristianos «allanaron las cavas, que eran hon-das, e furacaron las barbacanas, e heríanse los caballeros a man-teniente dentro en la barbacana» ². Ignórase la fecha en que se levantaron esas murallas, casi totalmente desaparecidas, y su complemento de barreras y fosos.

Fosos parece tuvieron en algunos lugares las murallas de Jerez de la Frontera, construídas en época almorávide o almohade, y barbacanas protegían, a lo menos, sus puer-tas ³.

En un grabado del *Civitates orbis terrarum*, que reproduce una vista de esa ciudad desde su parte occidental, dibujada por Georgius Hoefnagle en la segunda mitad del siglo XVI, se ven restos de antemuro.

Según un milagro contado por el monje de Silos Pero Ma-rín en el siglo XIII, unos cautivos cristianos se escaparon de Algeciras, saliendo «por un logar entre el Adarve (el muro) et la Barbacana» ⁴.

En el relato de los episodios del asedio y conquista de esa ciudad por Alfonso XI, en 1342-1344, cítase repetidamente la barrera, desde la que los moros sitiados «lanzaban muchas sae-tas de ballestas de terno et de trueno»; «tirábanles muchas saetas de las torres, et del muro, et de la barrera»; «la ciudad era de

¹ P. Melchor M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes* (El Escorial 1930), p. 87 de la trad.

² *Las Quatro partes enteras de la Coronica de España*, por el maestro Flo-rián Docampo (Valladolid 1604), cuarta parte, cap. XI, fos 370 v y 371 r. Más tarde, en el siglo XV, la crónica llamada *Hechos del Condestable don Miguel Lu-cas de Iranzo* (edic. y est. por Juan de Mata Carriazo [Madrid 1940], p. 118), alude a «la barbacana del adarve» en la misma ciudad de Jaén.

³ *Jerez de la Frontera*, Guía oficial de arte, por Manuel Esteve Guerrero (Jerez de la Frontera 1933), p. 65.

⁴ J. M^a de Cossío, *Cautivos de moros en el siglo XIII* (AL-ANDALUS, VII, 1942, p. 88).

muy fuerte muro, y bien torreado, y había dos cavas muy hondas, y dos barreras altas»¹.

Barbacanas tenían también las cercas de Burriana en 1233, al ser conquistada por Jaime I, y la de Játiva, que lo fué por el mismo monarca en 1248. Entre otros bienes, el monarca dió a los Templarios en la primera de esas villas en esa ocasión seis torres con toda la barbacana correspondiente a ellas. En una donación del mismo año a los freires de Calatrava, se cita entre los linderos el *vall* (foso) de la villa².

Un antemuro reforzaba a casi todas las cercas de ciudades y fortalezas del reino granadino. En el fresco de la Sala de Batallas del monasterio de El Escorial, que reproduce la de la Higuera (1431), copia de un lienzo contemporáneo o poco posterior a ese hecho de armas que estuvo en el Alcázar de Segovia, se representó en primer término la cerca que protegía la ciudad de Granada por la parte llana de la vega, la de poniente, de más fácil acceso, y por ello necesitada de mayor fortificación. De la muralla salen varias torres albarranas, unidas por arcos al adarve de aquélla. Una barbacana baja y almenada contornea muros y torres, sin envolver a las albarranas; pasando bajo el arco que las une al recinto general de la ciudad, dejaban una angosta, pero suficiente comunicación entre ambos muros. Barbacana tenía la puerta de Elvira, abierta en ellos, derribada en el año 1614 «por quitar el mal paso que había para de noche, a donde solían hacer algunos hurtos»³.

Los ladridos de un mastín, «que estaba entre el muro y la barbacana», motivaron el fracaso del asalto a la fortaleza de

¹ *Crónica del rey don Alfonso el Onceno*, apud *Crónicas de los reyes de Castilla*, tomo primero (Biblioteca de Autores Españoles [Rivadeneyra], LXVI, Madrid 1875, caps. CCLXXIII, CCLXXVII, CCXCV y CCCX, pp. 351, 355, 362 y 372).

² *El «Repartiment» de Burriana y Villarreal*, por el P. Ramón de María (Valencia 1935), pp. 15-16 y 23-24. *II fanecatas terre pro orto prope murum ville Xative que afrontant una in via publica ex alia in orto den Prinonosa et ex alia in barbacana muri* (*Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, por Bofarull, p. 461).

³ Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, ed. Marín Ocete (Granada 1934), p. 592.

Moclín, emprendido en 1463 por el condestable don Miguel Lucas de Iranzo ¹. Un documento de 1502, dando licencia para edificar una tienda en la pared de la barbacana de Antequera, «no tocando en los muros de la ciudad», nos informa de la existencia de aquélla ².

Refiere la *Crónica* de Alfonso XI que en el asedio de Tarifa llegaron los sitiadores «a dar de las lanzas a los que estaban en las barreras, y en un lugar entraron los moros con los cristianos entre la barrera y el muro de la villa» ³.

En los relatos de las conquistas de Loja (1486) y Baza (1489) por los Reyes Católicos, se habla del antemural de ambas ciudades ⁴. En 1482, al asaltar Alhama el marqués de Cádiz, Juan de Ortega y otros escaladores subieron al muro y «entraron en la barbacana, e, puestas las escalas a la cerca, subieron encima del muro principal de la fortaleza». Ocho años después, adueñados los cristianos de Alhendín, los moros cercaron la villa; aquéllos, «cansados con el poco dormir, e no teniendo espacio para comer, ni lugar alguno de reposo, fueron costreñidos de se recoger a la barbacana de la fortaleza, la qual les fué dos veces entrada por los moros, e fueron echados della con la fuerza y esfuerzo de los cristianos. E al fin, el alcaýde, viendo los muertos y feridos que tenía en su compañía, e que no podía defender la barrera, acordó de la dejar e defender una gran torre principal» ⁵.

Describe Alonso de Palencia Almería a fines del siglo XV, cuando tomaron posesión de ella los Reyes Católicos, como rodeada de robustas murallas y antemural ⁶.

¹ *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, cap. XIII, p. 146.

² *Repartimientos y urbanización después de la conquista*, por José María Fernández, apud *Gibralfaro*, año I, Málaga 1951, p. 13.

³ *Crónica del rey don Alfonso el Onceno*, cap. CCXLV, p. 321.

⁴ *Palencia, Guerra de Granada*, V, pp. 240 y 432.

⁵ *Crónica de los Reyes Católicos*, por su secretario Fernando del Pulgar, edic. y est. por Juan de Mata Carriazo, vol. II (Madrid 1943), caps. CXXVII y CCLX, pp. 7 y 445.

⁶ *Palencia, Guerra de Granada*, V, p. 362. No es posible fijar la fecha de construcción de ese antemuro.

De todos estos antemuros de las fortalezas granadinas nada queda. Pero se conserva, en cambio, completa, la barbacana que rodea el castillo de Gibralfaro de Málaga. El visir granadino Ibn al-Jaṭīb afirma que fué Yūsuf I (733 = 1333 - 755 = 1354) el que construyó, o más bien reedificó y engrandeció, esta fortaleza, gastando en ella cuantiosas sumas¹. Uníase la barbacana que la circunda con el recinto exterior de la Alcazaba, situada a su pie, por un ancho paso, encerrado entre dos muros en zigzag, así dispuestos para proteger la comunicación entre ambas fortalezas y su defensa, ahorrando torres y permitiendo el flanqueo de los asaltantes.

Sitāras en las fortalezas norteafricanas.

Lo mismo que en la Península ibérica, antemuros y fosos se utilizaron por los musulmanes para proteger sus fortalezas de Berbería. Citados quedan los de la muralla occidental de Ceuta, descritos por al-Bakrī en la segunda mitad del siglo XI, y la *sī-tāra* de la que se apoderaron las tropas almohades en sus dos asaltos a Gafsa, en 554 = 1159 y en 583 = 1188.

Anterior al de Ceuta tal vez fuese el antemuro que protegía la ciudad de Mahdiyya, comenzada a construir el año 303 = 915, del lado de tierra. Era más bajo y de menor grueso que la cerca de la ciudad, con mayor número de torres que ésta, y lo bordeaba un foso, alimentado con aguas de lluvia². Lo cita Idrīsī.

Otro antemuro protegía también la parte más accesible de la fortaleza almorávide de Amergo³.

La muralla del recinto de Taza debió de construirse hacia 1135. En varios lugares quedan restos de otra más exterior y de menores dimensiones, próximos en algunos a aquélla. Hay

¹ Descripción del reino de Granada bajo la dominación de los Naseritas, por don Francisco Javier Simonet (Madrid 1860), pp. 144 y 209; p. 304 del tomo II de la *Bib. Esc.* de Casiri.

² Manuel d'Art musulman, *L'Architecture*, por Georges Marçais, I (París 1926), pp. 131-132.

³ E. Lévi-Provençal, *Les Ruines almoravides du pays de l'Ouergha* (*Bulletin Archéologique*, 1918, pp. 194 ss.).

trozos de mucha menor altura; otros, de igual elevación, están más alejados de ella ¹.

Restos de barbacana existen en Fez *al-ġadīd* y delante de la *Bāb al-ġadīd* del ribāṭ de Tit, construido a mediados del siglo XII a orillas del Atlántico.

Barbacanas en las fortificaciones de la España cristiana.

Influídas por las fortificaciones musulmanas, las levantadas en la España cristiana adoptaron también el foso y antemuro protectores.

El burgo de San Cernín o San Saturnino, uno de los que integraban la ciudad de Pamplona, estaba protegido por una barbacana en 1189, según un documento de don Sancho el Sabio de esa fecha ². Don Sancho el Fuerte prohibió en 1214 construyesen barbacanas a los vecinos de los barrios o pueblas de la Navarrería y San Nicolás de Pamplona contra los hombres del burgo de San Saturnino ³.

La Carta de franquicias de Castellbó (Lérida), fechada en 1195, prueba la existencia de barbacanas en esa villa a fines del siglo XII ⁴. En el siguiente las cita el fuero de la villa navarra de Funes ⁵.

¹ Marçais, *Manuel d'Art musulman, L'Architecture*, I, p. 351.

² *Anales del reino de Navarra*, por el P. José de Moret, lib. XIX, capítulo VIII, §1.

³ «... volo et mando quod homines de Navarrería Pampilone, nec homines de populacione Sancti Nicholay a modo non faciant ullam clausuram preter illam que hodie facta est, scilicet murum vel turrim sive barbacanam vel ullam aliam fortaleçam contra burgum vel contra homines de burgo Sancti Saturnini» (*Colección diplomática del Rey Don Sancho VIII, el Fuerte*, por don Carlos Marichalar [Pamplona 1934], p. 126).

⁴ «... damus eorum omnes turres et barbacanas ville Castriboni, preconitzare publice pro suis necessitatibus pro villa Castriboni». Las «Costumbres» de la ciudad de Urgel (de los siglos XIV y XV, pero confirmación de otras más antiguas), aluden, como propios de aquella, a los *vayls* (fosos) y puentes para su paso, las torres, las barbacanas y los muros (José María Font Rius, *Orígenes del régimen municipal de Cataluña* [Madrid 1946], p. 146, n. 457).

⁵ José María Lacarra, *Para el estudio del Municipio navarro medieval* (*Principio de Viana*, II, Pamplona 1941, p. 59, n. [39]).

El infante don Juan Manuel (1282-¿1347?), hombre de vasta experiencia en el arte militar, reconoce en su *Libro de los Estados*, la utilidad de la cárcava y el antemuro: «Otrosí, si los moros cercaren al lugar de los cristianos, los que estuvieren en el lugar cercado deben trabajar cuanto pudieren porque el lugar haya cárcava et barbacana, et la barbacana que sea bien foradada en que haya muchas lanceras et muchas saeteras; ca, por razón que los moros non andan armados, non ha cosa porque tan bien se defienda el lugar ni con que tanto mal los puedan facer como de la barbacana, habiendo y buenos ballesteros, et por las lanceras» ¹.

Alfonso X mandó fortalecer Burgos que, según carta del monarca de 1276, se comenzaba a «carcabear» y «a cercar muy bien de murallas». En 1372 debían de estar terminadas, pues ese año se aprobó un pliego de condiciones claras y minuciosas para hacer la barbacana, a la que llama barrera. «E en toda esta labor de la barrera que aya desde la cerca de la villa a la barrera diez pies... E que aya sus escaleras en derecho de las torrecillas, e sus saeteras en las torrecillas e en la barrera, do entendiesen los maestros que cumplen». Se pedía tuviese pretil, almenas y torrecillas de trecho en trecho, además de las que flanquearían las salidas. En el mismo contrato se fija la retribución del maestro Mahomad, para el caso de que «nuestro señor el rey mandare que esté por veedor en esta labor» ².

¹ Infante don Juan Manuel, *Libro de los Estados*, cap. LXXVI, apud «Biblioteca de Autores Españoles», I (Rivadeneyra), *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, LI (Madrid 1884), p. 324.

² Anselmo Salvá, *Cosas de la Vieja Burgos* (Burgos 1892), pp. 85-94. En un acuerdo del ayuntamiento de Burgos de 1533 sobre la reconstrucción del puente delante de la puerta de San Juan, arruinado por una riada, se especifica que los maestros encargados de ella, han de hacer las escaleras para «subir a la barbacana del un cubo e del otro» (*La Ciudad y Castillo de Burgos*, por Teófilo López Mata [Burgos s. a.], p. 232). En las miniaturas de las *Cantigas* de Alfonso el Sabio se reproducen fortalezas y ciudades cercadas, varias de ellas con dobles muros, el exterior, como el principal, con saeteras, almenas y torres. En bastantes de esas miniaturas el antemuro parece ser más bajo, constituyendo una verdadera barbacana, y tiene puerta; detrás, en varias, se distingue en la muralla un segundo ingreso (Guerrero, *Las Cantigas*, láms. 29, 30, 33, 140, 143, 158, 173, 180-183,

Al ampliar el recinto de Lérida, acordóse, en 1366, «embarbacanar» los muros viejos. También se alude a barbacanas en Cervera en 1388 y 1393 ¹.

Gijón y Peñafiel, entre otras muchas villas y ciudades, tenían cava y barrera alrededor a fines del siglo XV ².

Una misma barbacana, parcialmente conservada, rodeaba el núcleo más antiguo de la villa y el castillo de Alcalá de Guadaira. Su origen parece ser islámico, pero gran parte de la del último se levantaría en el siglo XV, al rehacer y ampliar la fortaleza ³.

Muchos castillos del siglo XV, como los de Coca, la Mota en Medina del Campo y Manzanares el Real, tienen barbacana en torno, bien conservada en los tres.

Barbacanas en la arquitectura militar francesa.

Ni Viollet-le-Duc ni Enlart, tratadistas los más destacados de la arquitectura militar medieval francesa, citan ciudades o fortalezas cuyo recinto rodease totalmente una barbacana, como vimos lo estaban muchas islámicas de Occidente y españolas. La definen como obra avanzada, frecuentemente de madera, de tierra o de mampostería, construída con objeto de defender un paso o una puerta, permitiendo a la guarnición de la fortaleza reunirse en un punto avanzado y a cubierto, para hacer salidas, proteger una retirada o la entrada de socorros. Su forma, dicen, era semicircular casi siempre. Ambos arqueólogos — Enlart copia a

193 y 204-205). En la lám. 158 se representa la ciudad de Jerez con antemuro doblando su cerca.

¹ *Idea del avenc urbá de Catalunya al segle XIV*, Francesch Carreras y Candi, apud *III Congreso de Historia de la Corona de Aragón* (Valencia 1923), pp. 195 y 217.

² *El Victorial*, Crónica de don Pedro Niño conde de Buelna, edic. y est. por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1940), caps. XXII, XXVII y XCVII, pp. 74, 78 y 346.

³ *Catálogo arqueológico y artístico de la provincia de Sevilla*, por José Hernández Díaz, Antonio Sancho Corbacho y Francisco Collantes de Terán, tomo I (Sevilla 1939), pp. 62-70.

Viollet-le-Duc, añadiendo muy poco — no citan barbacas anteriores a fines del siglo XII y aluden a varias del reinado de San Luis ¹. El segundo publica un plano del recinto de Carcasona tal como estaba al morir Felipe el Atrevido en 1285, después de las grandes obras de reconstrucción hechas por ese monarca e iniciadas después de 1240 por San Luis, de regreso de la Cruzada. Cuando Trincavel sitió la ciudad en la última de las fechas citadas, los muros del recinto eran los visigodos reparados en el siglo XII. En un documento contemporáneo de ese asedio cítanse repetidamente las barbacas con este nombre ². Una protegía también la puerta de Laon en el castillo de Coucy.

Las barbacas y la transmisión de disposiciones de la arquitectura militar bizantina a la hispanomusulmana.

Las fortificaciones levantadas en la España musulmana en el siglo X de las que se han publicado noticias o estudios más o menos extensos — restos de muros de la medina de Córdoba; castillos de Tarifa (Cádiz), construido en 349 = 960; Gormaz (Soria), que se levantó en 354 = 965-966; Baños de la Encina (Jaén), terminado en 357 = 968; Navas de Tolosa (Jaén); El Vacar (Córdoba); Marbella (Málaga); Alcaraz (Albacete) ³ —, carecían, al parecer, de barbacas, que vimos reforzaban en el siglo XI los recintos de Ceuta y, probablemente, los de algunas otras ciudades mediterráneas de la Península Ibérica, en las que se mencionan en los dos siglos siguientes.

¹ *Dictionnaire raisonné de l'Architecture française du XI^e au XVI^e siècle*, por E. Viollet-le-Duc, tomo II (París 1875), pp. 111-116; *Manuel d'Archéologie Française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance*, primera parte, *Architecture*, por Camille Enlart, II, *Architecture civile et militaire* (París 1904), pp. 486-489.

² Viollet-le-Duc, *Dictionnaire*, tomo I, pp. 345-353; el plano en esta última página.

³ *Córdoba califal*, por Castejón (*Bol. de la Real Acad. de Ciencias y Nobles Artes de Córdoba*, 1929, pp. 262-269); *L'art hispano-mauresque*, por Henri Terrasse (París 1932), pp. 154-162; *Gormaz, castillo califal*, por J. Antonio Gaya Nuño (*AL-ANDALUS*, VIII, 1943, pp. 431-452).

En el año 325 = 936, en el que comenzó la construcción de la ciudad áulica de Madīnat al-Zahrā', iniciárase también la de las murallas que la rodeaban. Eran éstas dobles en gran parte de su perímetro, con un paso intermedio, según revelan las líneas seguidas de pequeños montículos que su ruina dejó sobre el terreno en la parte aún no excavada, y más claramente puede verse en la pequeña que lo ha sido ya. Pero la muralla exterior es más bien desdoblamiento de la interna que auténtica barbacana.

Barbacanas y fosos, en unión de puertas en recodo abiertas en una torre y con patio, extendiéronse, pues, al parecer, por el Occidente islámico en el siglo XI, con posterioridad a la intensa influencia ejercida desde mediados del anterior por el arte y la arquitectura bizantina sobre la califal, bien notoria en la mezquita de Córdoba y en las ruinas de Madīnat al-Zahrā'. El influjo puede explicarse por la llegada a las costas mediterráneas de España y del Magrib de ingenieros y maestros de Bizancio, pero también mediante la copia hecha por otros indígenas de antiguas obras militares, más o menos ruinosas, existentes en ciudades que pertenecieron al imperio bizantino, como Ceuta, Málaga, Cartagena, Valencia y Mallorca, unidas a fines del siglo VI bajo un mando único ¹.

Durante la edad media, las fuentes de inspiración casi exclusivas de los que hoy llámanse pretenciosamente arquitectos fueron las construcciones que tenían a su alrededor. Y de que en el siglo XI las novedades vistas en una fortaleza se aprovechaban para mejorar otras queda cumplido testimonio en las «Memorias» del rey granadino °Abd Allāh, nieto de Bādīs. Refiere en ellas haber introducido mejoras en las defensas de la Alcazaba granadina, vistas en el castillo de Belillos, construido por un contingente de soldados de Alfonso VI al servicio de al-Mu'tamid de Sevilla, del que se adueñaron las tropas de °Abd Allāh en 467-468 = 1075 ¹. No extrañará, pues, que para lograr la

¹ De las Baleares, en las que no ejercieron dominio los visigodos, expulsaron a los vándalos hacia 534 los ejércitos del general bizantino Belisario. (Diehl, *L'Afrique byzantine*, p. 36). Sin mucha imaginación, se puede suponer que al ocuparlas más tarde los musulmanes estarían protegidas por potentes fortificaciones, obra de los griegos imperiales.

máxima eficacia de la arquitectura castrense se reprodujeran, en alguna o algunas de las ciudades citadas, disposiciones de las fortalezas bizantinas, medio arruinadas, existentes en el mismo lugar, incluso aprovechando parte de sus muros y cimientos.

Prodigiosa fué la actividad de los arquitectos bizantinos en la construcción de fortalezas en las posesiones africanas del Imperio — probablemente también en las de la Península Ibérica, pues las circunstancias eran las mismas —, en las que se instalaron después los musulmanes.

Ceuta — *Septem* —, posición militar de excepcional importancia, perteneció a los bizantinos en el siglo VI, en el reinado del gran emperador Justiniano (527-565), el edificador de Santa Sofía de Constantinopla. En su poder permanecía en 549, año en el que los visigodos, reinando Teudis, sufrieron una gran derrota al asediar la ciudad africana, que antes, según San Isidoro, habían ocupado, probablemente en 532 o 533, cuando pertenecía a los vándalos ². En manos de los orientales siguió, último resto y asilo final de sus dominios africanos, hasta el momento de la invasión de la Península Ibérica por los musulmanes ³.

El historiador bizantino contemporáneo Procopio refiere que los vándalos no se cuidaron de rehacer las fortificaciones romanas de Ceuta, dismanteladas y arruinadas bajo la pesadumbre del tiempo. El general bizantino Belisario envió en 534 desde Car-

¹ E. Lévi-Provençal, *Les «Mémoires» de 'Abd Allāh, dernier roi zīride de Grenade* (AL-ANDALUS, IV, 1936-1939, p. 33). Es extraño el hecho, pues el arte de la fortificación en la España islámica estaba bastante más avanzado que en la septentrional cristiana.

² *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos*, escrita por San Isidoro, en *Esp. Sag.*, VI, apéndice XII, p. 488.

³ A pesar de haber sido muy discutido que el célebre conde Julián, el Ulyān de los cronistas árabes, padre de la Cava, fuese un funcionario bizantino, las máximas probabilidades son de que Ceuta fuese, a comienzos del siglo VIII, perdida definitivamente Cartago en 698, el último resto de las posesiones imperiales en el Occidente mediterráneo, en unión de Mallorca y Menorca (Diehl, *L'Afrique byzantine*, pp. 586-589; «Historia de España», dirigida por Ramón Menéndez Pidal, tomo IV, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, por E. Lévi-Provençal, trad. E. García Gómez [Madrid 1950], pp. 8-10).

tago a Ceuta a un gobernador llamado Juan, que por mandato de Justiniano — seguimos el relato de Procopio — restauró la ciudad, dotándola de una guarnición conveniente, erigiendo un templo importante, consagrado a la Madre de Dios, al mismo tiempo que la convertía en inexpugnable fortaleza contra toda clase de enemigos. Una ley del emperador bizantino ordenaba que, devuelta Ceuta al imperio romano, estuviese bajo el mando de un tribuno militar, y por su situación dominante en el paso del Estrecho de Hércules, fuese estación naval de una flota, cuyos buques ligeros vigilasen los litorales visigodo y franco ¹. Es de suponer que las poderosas fortificaciones levantadas por los bizantinos en el extremo oriental de sus posesiones y en lugar de tal importancia estratégica, lo serían conforme a los más sabios principios de su ciencia castrense.

Las murallas de Ceuta, protegidas por barbacana y foso, según las describió al-Bakrī antes de 1068, fueron construídas por ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣir, afirman ese mismo autor e Ibn ʿIdārī; el primero dice eran de piedra y muy sólidas; el segundo detalla más su material, toba. Al-Bakrī alude a las ruinas de algunas iglesias y baños (termas), subsistentes en su tiempo; la mezquita mayor estaba instalada en un templo cristiano ². Cronistas portugueses del siglo XV describen puertas en recodo, de ingreso a la ciudad africana ³.

No parece muy aventurado suponer que la reconstrucción de las murallas de Ceuta en el siglo X, en el reinado de ʿAbd al-Raḥmān III, se haría aprovechando en parte los restos de las poderosas fortificaciones bizantinas, y copiando sus disposiciones, entre ellas la de la barbacana, foso e ingreso en recodo.

¹ Procopius, *De Bello Vandalico*, lib. I, cap. XXIV, y *De Aedificiis*, *Cod. Just.*, lib. I, III, 27, l. V, según citas de Fidel Fita, *Ceuta visigoda y bizantina durante el reinado de Teudis* (*Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, LXVIII, 1916, pp. 622-628), y de Diehl, *L'Afrique byzantine*, pp. 109-110, 266-267, 420.

² Al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. Slane, pp. 202-205; Ibn ʿIdārī, *Bayān*, II, p. 220 del texto árabe y 339 de la trad. Fagnan.

³ Robert Ricard, *Le Maroc septentrional au XV^e siècle d'après les chroniques portugaises* (*Hespéris*, XXIII, 1936, pp. 94-95 y 220).

En el año 551 los bizantinos, enviados por Justiniano, llegaron a la Península a apoyar a Atanagildo, proclamado rey por los enemigos de Agila. Venidos como auxiliares — caso frecuente en la Historia — acabaron en dueños, y durante unos setenta años dominaron partes considerables del mediodía y levante español. Fortificarían entonces las ciudades más importantes en su poder. De una de ellas, Carthago Spartaria (Cartagena), se conserva una lápida, conmemorativa de la construcción, en el año 589 o 590, de una puerta monumental y doble de sus murallas, con pórticos abovedados laterales, protección contra los *hostes barbaros* — los visigodos —, por el patricio Comenciolus, bajo el emperador Mauricio ¹.

Una de esas ciudades, fortificadas por los bizantinos en la Península, sería el puerto de Málaga ². La sabia acumulación, no repetida en ninguna otra fortaleza hispanomusulmana, de defensas en su Alcazaba, tal vez se calcó sobre algunas anteriores y aprovechando en parte sus cimientos. Reconstruyó la fortaleza malagueña el rey zīri de Granada, Bādīs, entre 449 = 1057, año en el que se adueñó de Málaga, y 467 = 1075, que fué el de su muerte. Más tarde, a fines del siglo XIII o en el XIV, sufrió nueva reconstrucción ³.

¹ Aemilius Hübnér, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ* (Berlín 1871), p. 57, n.º 176; *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, por el reverendo doctor don José Vives (Barcelona 1942), n.º 362, pp. 125-126; Antonio Beltrán, *Las lápidas latinas religiosas y conmemorativas de Cartagena* (*Arch. Esp. de Arg.*, XXIII, 1950, pp. 275-278).

² En el año 603 estaba en Málaga un tal Comitius — el mismo, sin duda, mencionado en la lápida de Cartagena, que seguiría ejerciendo el mando en la España bizantina —, al cual calificaba Gregorio el Grande de *gloriosus*. Posesiones de los griegos en España, a fines del siglo VI, después de la reconquista de Córdoba por Leovigildo, eran también Algeciras, Assidona (Medina Sidonia) y Sagonia (Gisgonza), despoblado con castillo y ruinas al norte de Medina Sidonia, a cuatro leguas de Cádiz y cinco de Jerez. (Diehl, *L'Afrique byzantine*, pp. 470, 495 y 536). Pero Assidona o Sidonia, según dice el Biclarense en forma categórica, fué reconquistada por los visigodos en ¿571? En cambio, el mismo autor afirma que el rey Leovigildo destruyó — ¿570? — los lugares de Bastitania y de la ciudad de Málaga; ésta seguiría en poder de los bizantinos.

³ Leopoldo Torres Balbás, *Excavaciones y obras en la alcazaba de Málaga* (1934-1943), en *AL-ANDALÚS*, IX, 1944, pp. 179-182.

En ella quedan varias puertas en recodo de los siglos XI-XIV. Respecto a la cerca de la ciudad, totalmente desaparecida y que suponemos importante obra militar, afirma Maqqarī haberla levantado Bādīs y terminado por los años de 449 = 1057 a 456 = 1063 ¹. Según al-Bakrī, se abrían en ella cinco puertas ².

Bādīs reinaba en Granada (429 = 1038 - 467 = 1075) a la par que en Málaga. Con fuertes muros rodeó también aquella ciudad, capital de su reino, y de ellos subsiste la parte septentrional, con dos puertas: la llamada de los Pesos o Nueva — nombre este último que se le dió por haber estado cerrada hasta 1573 —, y la Monaita. Ambos son ingresos en recodo, abiertos en la parte baja de una torre, disposición frecuente en la arquitectura militar bizantina ³, muy repetida en fecha posterior en nuestra Península y en el Magrib. La puerta Monaita aún es de mayor complejidad, pues su ingreso acodado da paso a un patio, no directamente al interior de la ciudad. Las dos puertas granadinas es posible que se levantarán a imitación de las de Málaga — tal vez por los mismos constructores —, ya de los restos de las bizantinas supuestas, o ya de otras hechas a imitación de éstas ⁴.

Las barbacanas que hemos visto tardíamente aparecer en Francia, y no con el carácter de cerca total de las hispánicas, pudieron llegar al vecino país por un doble camino. En gran número acudieron franceses a la Península desde fines del siglo XI al XIII, a la guerra contra los infieles, a la peregrinación a Compostela, a poblar y comerciar, y a construir templos, románicos primero y góticos más tarde. En las ciudades y castillos reconquistados a los musulmanes verían sistemas de fortificación mucho más perfectos y eficaces que los empleados en su país natal. La ciudad meridional de Carcasona, tan relacionada con Cataluña, es la única en la que los tratadistas franceses de arquitec-

¹ *Analectes*, I, p. 121, lins. 5 ss.

² Lévi-Provençal, *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb ar-Rawḍ al-Miʿtār*, p. 214.

³ *L'Afrique byzantine*, por Diehl, pp. 158, 159, 190, 251, 274 y 276.

⁴ En unas páginas de próxima publicación espero estudiar la tradición de la arquitectura romana en las puertas de Granada y Málaga y su parentesco.

tura militar señalan un antemuro rodeando el principal de toda la ciudad, levantado o rehecho por Felipe el Atrevido en la segunda mitad del siglo XIII con motivo de la guerra con Aragón. A esta hipotética influencia hispánica, que pudo ejercerse en época anterior, se añadió, a partir de fines del siglo XII, la decisiva para perfeccionar el arte de la fortificación, transmitida por los franceses que regresaban a su patria desde el Oriente mediterráneo. — LEOPOLDO TORRES BALBÁS.

HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES ¹

V

Nº 56. ALMERÍA. — *Dinares* almorávides de Granada, de 511-522 h., y de Murcia, de 540-548 h. Véase José Ferrandis Torres, *Tesorillo de dinares almorávides hallado en la Alcazaba de Almería*, en AL-ANDALUS, VI (1941), pp. 326-337. Monedas de Zaragoza, Calatayud, Toledo, Valencia, Denia y Lérica.

Nº 57. BADAJOZ. — Tesoro de *dinares* del Califato, de 321 a 401 h. Véase A. Prieto Vives, *Tesoro de monedas musulmanas encontrado en Badajoz*, en AL-ANDALUS, II (1934), páginas 299-327.

Nº 58. CÓRDOBA. — Hallazgo de *dinares* y divisores de los Califas Omeyas y Hammūdīes y de los reyes de Almería, Valencia, Toledo, Zaragoza y Denia. Véase Antonio Prieto y Vives, *Nuevo hallazgo de monedas hispano-musulmanas*, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1915, 30 pp.

¹ Cf. AL-ANDALUS, XIV (1949), pp. 201-207; XV (1950), pp. 218-226 y 486-490, y XVI (1951), pp. 205-210.

Nº 59. CÓRDOBA. — Tesoro de La Alcornocosa (Villaviciosa), compuesto por gran cantidad de *dirhemes* del Emirato, años 86-201 h., hallados dentro de un cacharrito, conservados en el Museo Arqueológico de Córdoba y exhibidos en la IIª Exposición Nacional de Numismática de Madrid (1951).

Nº 60. CÓRDOBA. — Tesoro de la Sagrada Familia, compuesto de gran cantidad de *dirhemes* del Emirato, años 159-298 h., y 6 dineros carolingios: tres rotos y uno entero, de Ludovico Pío, tipo de cruz; otro, tipo del templo, y la sexta pieza, de monograma. Véase *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* de Córdoba. Exhibido en la IIª Exposición Nacional de Numismática de Madrid (1951).

Nº 61. CÓRDOBA. — Tesorillo de los Olivos Borrachos, compuesto de 23 *dirhemes* del Califato, de 331 a 393 h. (ʿAbd al-Raḥmān III a Hišām II). Exhibidos en la IIª Exposición Nacional de Numismática de Madrid (1951) y conservados en el Museo Arqueológico de Córdoba. Véase *Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales*, IX-X (1948-49), p. 216, y el estudio de don Samuel de los Santos Jener en *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* de Córdoba.

Nº 62. GRANADA. — Véase Vergara Gabira, *Verdadera declaración de las monedas halladas en la Alcazaba de Granada*. Referencia a Vindel, nº 3154.

Nº 63. GRANADA. — *Monnaies d'or trouvées à Grenade (vers 1200)*. *Revue Numismatique*, v. 65, p. 90.

Nº 64. JAÉN. — *Dirhemes* de 430-435 h., pertenecientes a los reinos de Sevilla, Almería, Valencia, Murcia, Toledo, Alpuente, Tortosa y Denia, hallados en la provincia de Jaén. Véase Antonio Prieto y Vives, *Hallazgo de monedas hispanomusulmanas*, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1914, pp. 362-379.

Nº 65. ZARAGOZA. — *Tesoro de monedas árabes descubierto en Zaragoza*. Véase el artículo con este título de Francisco Codera y Zaidín en *Museo Español de Antigüedades*, I, p. 299.

Nº 66. FRANCIA. — *Monnaies arabes trouvées en France*, *Revue Numismatique*, v. 63, p. 214.

Nº 67. POLONIA. — *Monnaies arabes trouvées en Pologne*, *Revue Numismatique*, v. 60, p. 332.

Nº 68. POMERANIA. — *Monnaies arabes trouvées en Poméranie*. Véase *Revue Numismatique*, v. 99, p. 108.

FELIPE MATEU Y LLOPIS.

ÍNDICE DE LUGARES ¹

- Ad Gemellas, 4.
 Africa, 34.
 Al-Andalus, 29.
 Alcalá de Guadaira, 47.
 Alcaraz: castillo, 48.
 Algeciras, 41.
 Alhama, 43.
 Alhendín, 43.
 Almería, 31, 43, 54, 55.
 Amida, 28.
 Amergo, 44.
 Alpuente, 55.
 Antequera, 1, 3-27, 43; alcazaba, 5, 13-22, 25; arco de los Gigantes, 5, 17, 23; arrabal de San Juan, 25; arrabal de San Sebastián, 22; barrio y plazuela del Albaicín, 17; calle del Portichuelo, 22; cueva de Menga, 3, 4; cueva de Viera, 3, 4; cueva del Romeral, 3; iglesia del convento de Santo Domingo, 25; iglesia y plaza mayor de Santa María, 20, 26, 27; iglesias parroquiales de San Juan y San Sebastián, 22, 26, 27; mezquita, después iglesia de San Salvador, 12, 13; plaza Alta, 5, 26; plaza de los Escribanos, 5; puerta de la Villa, 11, 12, 17, 24; puerta de Málaga (ermita de la Virgen de Espera), 16, 17; río de la villa, 16, 23; torre Blanca, 14, 15, 18; torre del Homenaje o de las Cinco esquinas, 13, 17, 18; torre y postigo de la Estrella, 11, 17.
 Andalucía, 8, 33.
 Anticaria (Antequera), 4, 5, 7, 8.
 Aragón, 54.
 Archidona, 6, 8, 9, 12, 13.
 Atlántico, 45.
 Badajoz, 54; alcazaba, 40; torre de Espantaperros, 40.
 Baños de la Encina: castillo, 48.
 Barba, 4.
 Baza, 43.
 Belda, 6, 7.
 Belillos: castillo, 49.
 Berbería, 44.
 Bizancio, 27, 49.
 Boca del Asno, 11.
 Burgos, 46.
 Burriana, 42.
 Cáceres, 33.
 Calatayud, 54.
 Carcasona, 48, 53.
 Cartagena, 49.

¹ En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

- Cartago, 50, 51.
 Carthago Spartaria, 52.
 Castellbó, 45.
 Castilla, 9, 10.
 Castellón o Valsequillo, 5.
 Cataluña, 43.
 Cervera, 47.
 Ceuta, 34, 44, 48-50; baños, 51; iglesia, 51; medina, 48; mezquita, 48-51; murallas, 51.
 Coca: Castillo, 47.
 Compostela, 53.
 Constantinopla, 28; muros de Teodosio, 28; Santa Sofía, 50.
 Córdoba, 2, 6, 8, 24, 32, 54, 55; Ajarquía, 40; alcázar, 40; monasterio de Santo Domingo, 40; museo Arqueológico, 55.
 Coucy: castillo, puerta de Laon, 48.

 Dara, 28.
 Denia, 54, 55.

 Écija, 20.
 El Escorial: monasterio, sala de Batallas, 42.
 El Vacar: castillo, 48.
 España, 1, 2, 17, 18, 24, 31, 45, 49.
 Estrecho de Gibraltar o de Hércules, 5, 51.
 Europa, 27, 31.

 Fez, 24.
 Fez *al-ḡadīd*, 45.
 Francia, 28, 31, 33, 53, 56.
 Funes, 45.

 Gafsa, 32, 44.
 Gijón, 47.
 Gormaz: castillo, 48.
 Granada, 8-11, 17, 20, 22, 28, 42, 52-55; alcázar, 12, 49, 55; Alhambra, 12; puerta de Elvira, 42; puerta de la Xarea o de la Justicia, 16; puertas de los Pesos o Nueva y Monaita, 53.
 Guadalhorce, 1, 2.
 Guadalquivir, 2.

 Hispalis, 4.
 Huexbar, 9.

 Ilura, 5.
 Italia, 31.
 Itálica, 4,

 Jaén, 41, 55.
 Játiva, 42.
 Jerez de la Frontera, 41.

 León, 33,
 Lérida, 47, 54.
 Lusitania, 5.

 Madīnat al-Zahrā', 48.
 Madrid, 55.
 Magrib, 49, 53.
 Mahdiyya, 44.
 Malaca (Málaga), 4.
 Málaga, 2, 5, 8, 11, 20, 24, 37, 49, 52, 53; alcazaba, 44, 52; Gibralfaro, 44; puerta de Antequera, 37, 38.
 Mallorca, 31, 34, 35, 49; *al-rabaḡ al-ḡadīd*, 34.
 Manzanares el Real: castillo, 47.
 Marbella: castillo, 48.
 Marruecos, 9.
 Medina del Campo: castillo de la Mota, 47.
 Mediterráneo, 28, 35, 49.
 Moclín: castillo, 43.
 Murcia, 37, 54, 55; almedina, 37; Arrija, 37.

 Navas de Tolosa: castillo, 48.
 Nescania, 5.
 Nicea, 28.

Orleáns, 33.

Palencia, 11.

Pamplona: burgo de San Cernín, 45;
Navarrería, 45; San Nicolás, 45.

Península ibérica, 24, 44, 48, 50, 52,
53.

Peña de los Enamorados o de Dos
Amantes, 2, 4.

Peñañel, 47.

Pisa, 35.

Polonia, 56.

Pomerania, 56.

Rābiṭa: cerro de Ia, 10, 11.

Rayyu, 6.

Requena, 32.

Ronda, 9.

San Cristóbal, 10.

Segovia: alcázar, 42.

Septem (Ceuta), 51.

Sevilla, 2, 8-10, 37-39, 55; alcázar, 11;
puerta de Córdoba, 38, 39; puerta
de Goles, 39; puerta de Jerez, 11;
puerta del Aceite, 39; puerta del Sol,
39; puerta Macarena, 39.

Silos, 41.

Singilia Barba, 5.

Tarifa, 43; castillo, 48.

Taza, 44.

Tit (*ribāt*), *Bāb ḡadīd*, 45.

Toledo, 24, 33, 54, 55.

Torcal: sierra, 13.

Tortosa, 31, 36, 55.

Valencia, 36, 49, 24, 55; puerta de la
Xarea, 36.

Villaviciosa: la Alcornocosa, 55.

Zaragoza, 32, 54, 55.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

ʿAbd Allāh, 8, 49.

ʿAbd al-Muʿmin, 32.

ʿAbd al-Raḥmān III, 34, 51, 55.

Abū-l-Malik, 9.

Abū-l-Walīd, 32, 34.

Abū ʿUbayd al-Bakrī, 34, 44, 51, 53.

Abū Yaʿqūb Yūsuf, 41.

Abū Yūsuf Yaʿqūb, 32.

Agila, 52.

Al-Mutaʿdid de Sevilla, 8.

Al-Muʿtamid, 49.

Alfonso VI, 49.

Alfonso IX, 33.

Alfonso X, 8, 9, 33, 36, 46.

Alfonso XI, 9, 10, 41, 43.

ʿAlī ibn Yūsuf, 39.

Almanzor, 8.

Antonino, 4.

Atanagildo, 52.

Bādis, 7, 49, 52, 53.

Barrés (Mauricio), 27.

Belisario, 50.

Belot, 31.

Cádiz (Marqués de), 43.

Carlos I, 20, 22.

Caro (Rodrigo), 39.

Cascales, 19.

Cid (El), 36.

Codera y Zaidín (Francisco), 55.

Colón (Fernando), 22.

Comenciolus, 52.

Conde de Benavente, 37.

Conde de Poitiers, 33.
Covarrubias, 30, 34.

Dozy, 32.

Enlart, 47.
Enríquez (Fray Antonio), 27.

Felipe II, 5, 17, 22.
Felipe III, 25.
Felipe IV, 26.
Felipe el Atrevido, 48, 54.
Fernando (el infante don), 10, 12, 13, 18.
Fernando III, 8, 18, 39, 41.
Ferrandis Torres (José), 54.

García de Eslava (Gonzalo), 20.
García de Santa María (Alvar), 18.
García de Yegros, 25.

Henríquez de Jorquera, 24.
Hoeftnagle (Georgius), 23, 41.
Hišām II, 56.

Ibn al-Jaṭīb. 10, 44.
Ibn 'Idāri, 51.
Ibn Šāhib al-šalā, 40.
Idrīsī, 8, 18, 44.
Iranzo (Miguel Lucas de), 43.

Jaime I, 36, 42.
Jiménez de Rada (don Rodrigo), 32.
Juan, 51.
Juan II, 10, 18, 19.
Juan Manuel (Don), 29, 46.
Juana (Doña), 20, 22.
Justiniano, 50, 52.

Kabāb b. Tamīt, 8.

Larousse, 31.
Lévi-Provençal, 6, 32.
Littré, 31.

López de Ayala, 17.
Ludovico Pío, 55.

Madoz, 24, 25.
Mahomad, 46.
Marco Aurelio, 5.
Maqqarī, 53.
Marín (Pedro), 41.
Mateu y Llopis (Felipe), 1, 56.
Mauricio, 52.
Méndez Silva, 24.
Morgado, 39.
Mubāšir b. Sulaymān Nāšir al-dawla, 34.
Muḥammad V, 10, 17.
Muñoz (Pedro), 20, 22.

Napolitano (Juan Bautista), 25.
Narváez (Diego de), 18.
Narváez (Rodrigo de), 19.
Naṣr, 9.

Palencia (Alonso de), 37, 43.
Pedro I, 10, 17.
Pérez Correa (Pelayo), 8.
Pérez de Guzmán, 17.
Porcel de Peralta (Juan), 5.
Prieto Vives (A.), 54, 55.
Procopio, 50, 51.

Ramón Berenguer, IV, 36.
Reyes Católicos, 37, 43.
Rojas (Don Sancho de), 11.

Samuel ibn al-Nagrālla, 7, 8.
San Isidoro, 50.
San Luis, 48.
Sancho II, 33.
Sancho el Fuerte, 45.
Sancho el Sabio, 45.
Santōs Jener (Samuel), 55.

T. B. (Leopoldo), 1, 27.
Teudis, 50.

Torres Balbás (Leopoldo), 1, 54.
Trincavel, 48.

‘Umar ibn Ḥafṣūn, 6.

Valera (Mosén Diego de), 37.
Vallius Maximianus, 5.

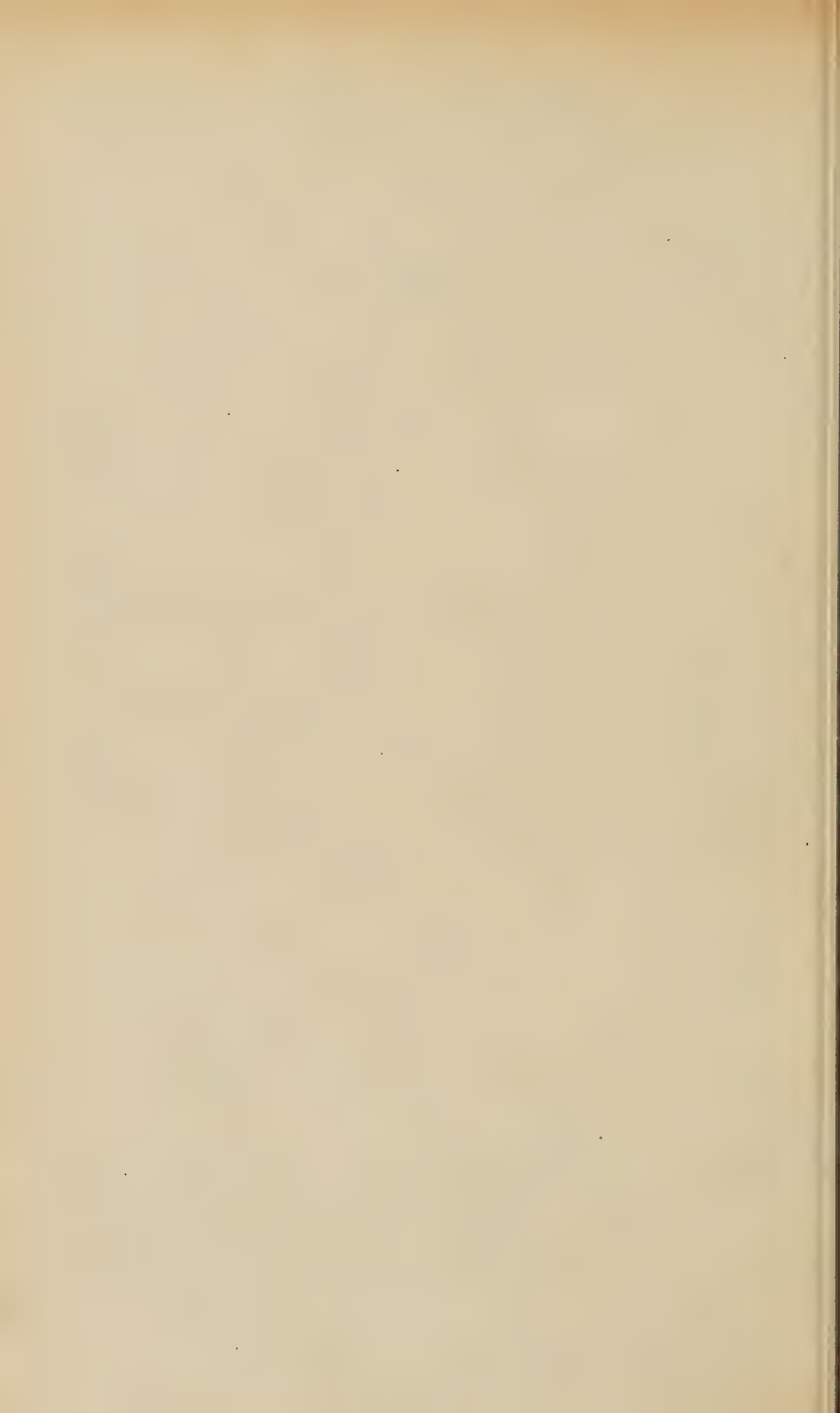
Vergara Gabira, 55.

Vindel, 55.

Viollet-le-Duc, 47, 48.

Yāqūt, 8.

Yūsuf I, 44.



V A R I E D A D E S

«QARRĀN» = 'COCU', 'CORNARD'

DANS sa note dans AL-ANDALUS, XV, 497 sq., M. Levi Della Vida a rappelé que l'usage métaphorique de la corne comme symbole du mari trompé n'est pas limité aux dialectes arabes occidentaux du moyen âge, mais se trouve dès la fin du deuxième siècle de l'hégire dans la langue poétique et littéraire de l'orient arabe. Le même usage est courant dans le dialecte égyptien moderne. On dit, en faisant une grimace rusée et mettant les deux index, en forme de cornes, des deux côtés de la tête, *yā abū-l-arnēn* (c.-à-d. *qarnayn*), insulte qui ne manque pas de rendre furieux l'adversaire. Cette information me fut donnée au Caire par Maḥmūd Efendi Şidqī, connaisseur excellent de la langue et des coutumes de sa ville natale.

J. SCHACHT.

UNE CITATION DE L'EVANGILE DE ST. JEAN DANS LA *SIRA* D'IBN ISHĀQ

DANS son article intitulé *The Version of the Gospels used in Medina «circa» 700 A. D.*, dans AL-ANDALUS, XV, 289-296, M. Guillaume a démontré qu'une citation de l'évangile de St. Jean (XV, 23 → XVI, 1), qui se trouve dans la *Sira* d'Ibn Ishāq (ed. Wüstenfeld, p. 149 sq.), est dérivée de la version syro-palestinienne.

Vu l'importance de cette conclusion, il ne sera peut-être pas hors de propos de rappeler que F. Schwally, dans la deuxième édition de l'*Histoire du Coran* de Nöldeke ¹, était arrivé au même résultat. A. Baumstark, lui aussi, au cours d'une analyse détaillée de la citation ², a conclu au caractère syro-palestinien de la version de base et a relevé un nombre important d'arguments linguistiques.

J. SCHACHT.

ANTOJOS DE EMBARAZADAS

BIEN conocida es en España la creencia popular de que la embarazada es antojadiza y de que sus antojos han de ser satisfechos, pues, de no serlo, o bien malparirá, o el niño que lleva en el seno nacerá con una mancha en la piel que reproduzca, más o menos exactamente, el perfil de la cosa antojada y no conseguida ³.

¿Es ésta una creencia universal? Lo ignoro, así como el área de su difusión. Pero, si no lo es, ha de buscársele un origen. Por lo pronto existía entre los árabes, según dos antiguos textos que voy a traducir tomados de los *Riyāḍ al-nufūs*, biografías de alfaquíes malikíes y de hombres de religión de Ifríqiya, reunidas por Abū Bakr al-Mālikī (s. XI de J. C.) y recientemente empezadas a publicar en El Cairo por el loable celo de mi colega y amigo el prof. Hussain Monés ⁴.

El primer texto figura en la biografía (nº 155) de Abū 'Abd Allāh

¹ *Geschichte des Qorāns* von Theodor Nöldeke, 2ª ed., t. I, Leipzig 1909, p. 9, n. 1.

² *Eine altarabische Evangelienübersetzung aus dem Christlich-Palästinensischen*. Dans *Zeitschrift für Semitistik*, VIII (Leipzig 1932), 201-209.

³ El Diccionario, llamado vulgar, de la Real Academia Española, define *antojo*: «Deseo vivo y pasajero de alguna cosa, y especialmente el sugerido por el capricho, o el que suelen tener las mujeres cuando están preñadas».

⁴ Abū Bakr al-Mālikī: *Kitāb riāḍ al-nufūs, répertoire biographique des savants de Kairouan et de l'Ifrīkiya, de la conquête arabe à l'an 356 de l'hégire (996 de J. C.)*, éd. critique par Hussain Monés; vol. I, Librairie La Renaissance d'Égypte, Le Caire 1951.

b. Aḥmad b. Ṭālib, discípulo del famoso Saḥnūn y por dos veces (257-259 = 870-873 y 267-275 = 880-889) cadí de Ifriqiya. Dice así (pp. 380-381):

Cuenta Ibn Abi 'Uqba: Un hombre pobre y ciego andaba por el zoco grande de Qayrawān acompañado de su mujer, cuando cierto esclavo se acercó a un guisandero y le dijo: «— Mi señor el cadí te hace saber que busques un borrego de tales y cuales condiciones; que se lo prepares en el atanor¹ con el pan, las aceitunas y las verduras de mesa que convengan, y que lo tengas preparado para que, al volver con mi señor el cadí de la oración en comunidad², yo pase a recogerlo». Marchóse el muchacho, y, como lo que habló fuese oído por el ciego y su mujer, ésta dijo a su marido: «— Por Dios que ninguna otra cosa se me antoja sino comer de ese asado». Y estaba embarazada. «— Repudiada quedas — le contestó el ciego — si no lo catas». «—Pues no vengas conmigo — replicó la mujer — ni me acompañes, puesto que has hecho juramento de repudio».

Antes de que el cadí volviera, ya estaban marido y mujer esperándole a la puerta de su casa. Por fin llegó y entró, dirigiéndose a una habitación de la galería, en que solía dar sus audiencias y comer cuando le traían el almuerzo. Cuando ya se hallaba sentado con sus amigos, el ciego dijo a su mujer: «— Avísame cuando veas que el niño trae en la cabeza la fuente con el borrego y oigas que cae el agua en el aguamanil». «— ¿Cómo piensas arreglártelas?» «— ¡Déjame a mí!». Y a poco, cuando la mujer oyó caer el agua en el aguamanil, avisó al marido, que gritó: «— ¡Oh cadí! Dios — bendito y ensalzado sea — ha dicho [LIX, 9]: 'Los preferirán a sí mismos, aunque sufran penuria³, y ha dicho también — bendito y ensalzado sea — [LXXVI, 9-11]: 'Os damos de comer no más que por amor de Dios, sin desear de vosotros recompensa ni gratitud, * porque tememos de nuestro Señor un día sombrío y catastrófico *; pero Dios les puso a salvo del horror de ese día y les hizo encontrar frescura y gozo'»⁴. Entonces el cadí llamó al esclavo y le dijo: «— Llama al niño del guisandero para que se ponga en la cabeza la

¹ En el texto *at-tannūr*, que significa «horno en que se hace pan», u «horno cavado en tierra». En español *atanor* casi ha perdido ese sentido: el Diccionario sólo lo registra en el caso del *hornillo de atanor* que usaban los alquimistas.

² Era un viernes.

³ Se refiere este versículo a la conducta de los habitantes de Medina para con los musulmanes de Meca emigrados.

⁴ Los dos primeros versículos están puestos en boca de los puros, llenos de caridad; el tercero, en boca de Dios.

mesa ¹, tal como está, con todo lo que contiene, y se la lleve a casa de ese que habla, donde la vaciará y se la volverá a traer». Y el muchacho así lo hizo.

El segundo texto se encuentra en la biografía (nº 163) de Abū Hārūn al-Andalusī, asceta de la misma época (pp. 422-425). Como es bastante largo, lo resumo salvo en los puntos que nos atañen:

Cuenta Abū Bakr al-Mu'addib al-Ṣiqillī que hallándose con su padre en el Qaṣr Lamṭa, donde a la sazón residía Abū Hārūn, éste le dijo que se le apetecían los peces llamados *qalfāt* ² que guisaban en Monastir. Abū Bakr se resistía a ir por ellos, hasta que un día Abū Hārūn, dándole una monedilla, le forzó al viaje. A medio camino encontró a un hombre que llevaba en un cestillo dos de esos peces; pero no se los quiso vender a ningún precio, diciendo que se los llevaba a una persona determinada. Del diálogo resultó, sin embargo, que esa persona era, milagrosamente, el propio Abū Hārūn; y entonces se los entregó. Llegado Abū Bakr a Qaṣr Lamṭa, refirió el suceso y recibió orden de guisarlos.

«Me remangué — prosigue Abū Bakr —, los lavé, los puse en una sartén y los metí en el horno, entreteniéndome en guisarlos hasta mediodía. Era verano, y el horno estaba fuera del qaṣr. Cuando sacaron el pan, yo también saqué la sartén y vi que los peces estaban en su mejor punto. Cogí la sartén y entré en el qaṣr, cuya galería estaba llena de hombres y mujeres caminantes que habían entrado a dormir la siesta por la fuerza del calor. Al darles en las narices el tufillo del guiso, uno de los hombres me llamó, y, al volverme, me dijo: «— Hermano, *esta mujer se halla embarazada*. — señalando a una del grupo —; ha olido lo que llevas en esa sartén, *y es de temer que aborte*. ¿Qué te parece si hicieras el favor de darle un poco?». Entonces dejé la sartén en el suelo, corté un trozo y volví a taparla».

El fin de la historia es que, llegado a presencia del ṣayy Abū Hārūn, al notar éste la falta del pedazo, se entera con agrado de lo ocurrido y, a pesar de la resistencia de Abū Bakr («— No lo hagas, Dios te bendiga, pues que he andado con estos peces desde el alba hasta ahora, y tú hace mucho que te apetecían, y *la embarazada ya ha colmado su antojo*») le ordena que les lleve todo a las gentes de la galería. Luego resulta que Dios premia la caridad, compensándoles de la priva-

¹ La pequeña mesilla baja y portátil en que los árabes ponen la comida (*juwān*).

² Dozy, en su *Supplément*, s. v., cita este mismo pasaje de los *Riyād*; pero sin añadir ninguna explicación.

ción de los peces con una kunāfa ¹, con mantequilla y miel, que el padre de Abū Bakr había estado guisando, por su lado, toda aquella mañana.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

LOS SÍMBOLOS PLANETARIOS RUMÍES

EN el fol. 7a del ms. 927 de El Escorial (*Ziý al mumtaḥan*) la tabla que contiene las *firdariae* y los años de los planetas se encuentra encabezada por los símbolos astrológicos rumíes, que, por cierto, discrepan bastante de los dados a conocer por E. Wiedemann ² y R. Ramsay ³. A continuación reproducimos dichos símbolos tal como aparecen en el citado manuscrito. Se corresponden con los siguientes planetas: Luna, Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno y Sol ⁴.



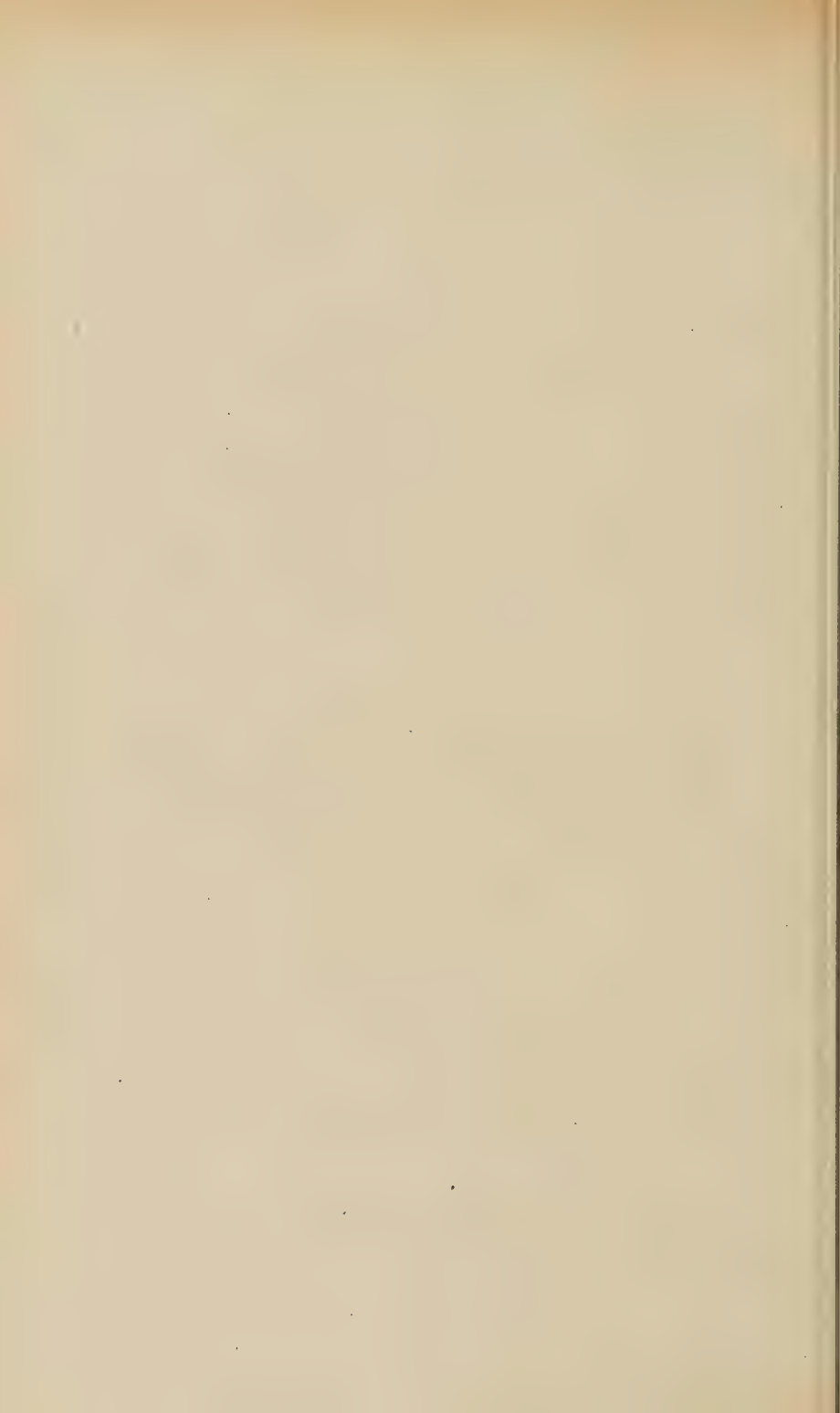
J. VERNET.

¹ Dulce todavía muy usual en el Oriente islámico. Dozy, *Suppl.*, s. v., la define: «espèce de vermicelle, fait de fleur de farine, fritt dans du beurre et sur lequel on verse du miel fondu».

² *Ueber die Zeichen für die Planeten*, en *Byzantinische Zeitschrift*, XIX (1910), 145-146.

³ Cf. su ed. de al-Birūnī, *Kitāb al-taḥḥim li-awā'il šinā'at al-taḥḥim*, Londres 1934, p. 199. No hemos podido consultar el trabajo de E. Drouin, *Les symboles astrologiques sur les monnaies perses*, Bruselas 1901.

⁴ Los símbolos del Sol y de la Luna tienen su contorno definido con tinta verde.



LIBROS Y REVISTAS

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS. — *Religión*: Cansinos Assens.

HISTORIA Y GEOGRAFÍA. — Lacarra.

FILOLOGÍA Y LITERATURA. — Figanier.

ARTE Y ARQUEOLOGÍA. — Castejón; Miles.

HISTORIA DE LAS IDEAS Y DE LAS CIENCIAS

CANSINOS ASSENS, R., *El Korán*. Traducción, prólogo y notas, por...
Madrid, Colección «Crisol», 1951; 870 pp.

Con verdadera satisfacción recibimos esta nueva versión española del Alcorán, al decir de su autor, la única elaborada directamente sobre el texto árabe después de la que, en el siglo XV, hizo el famoso converso de Játiva don Juan Andrés, hoy desconocida¹, ya que todas las realizadas a lo largo del siglo XIX no son más que simples retraduccioncs del francés.

El señor Cansinos ha elegido acertadamente como base de su traducción el texto árabe editado por Flügel en 1833, teniendo asimismo a la vista la edición aparecida en El Cairo, en 1923, bajo los auspicios del rey Fu'ād, que hoy es tenida por canónica en todo el mundo musulmán. Como es natural, y el propio autor noblemente confiesa,

¹ Al siglo XV pertenece también la traducción española hecha directamente sobre el texto árabe por 'Isà de Yābir, a expensas de Juan de Segovia. Cf. nuestro artículo *Juan de Segovia y el primer Alcorán trilingüe*, apud AL-ANDALUS, XIV [1949], 149-73.

se ha servido también de las más reputadas versiones europeas, como las de Sale, Kasimirski, Montet, Blachère, etc., «una [verdadera] academia internacional de orientalistas, no siempre unánimes, pero siempre instructivos en sus doctas discusiones».

Analizando ya las directrices fundamentales de la nueva versión, nos encontramos, casi en el mismo pórtico de su introducción, con las siguientes palabras del autor, respecto a la fidelidad literal: «No se puede jugar retóricamente con palabras que entrañan misterios teológicos y tienen un valor trascendental para las almas... Marracci, que ha sido muy criticado por su excesiva literalidad, estaba en lo cierto al seguir ese criterio y renunciar, en su traducción latina, a toda gala retórica. Después de él, casi todos los traductores han imitado más o menos su conducta, y sólo han retrocedido ante el temor de infringir las leyes de la sintaxis y del buen estilo de sus respectivas lenguas. Nosotros hemos rechazado ese escrúpulo; y animados por la circunstancia de que la sintaxis de las lenguas semíticas, como ya hizo notar el padre García Blanco, a propósito del hebreo, se aviene muy bien con la de nuestro romance, hemos procurado emplear en nuestra versión de cada aleya koránica el mismo número de voces de que consta en el texto, y de disponer, además, estas voces en el mismo orden sintáctico que guarda en el original. De suerte que el lector puede hacerse la idea de que está leyendo el mismo texto árabe, salvo el inevitable cambio de palabras».

Estamos enteramente conformes con el señor Cansinos en que ha de extremarse la fidelidad a la lengua original en la versión de obras de carácter religioso, máxime cuando se dicen inspiradas por Dios; pero no estimamos acertado el que, debido a la rígida aplicación de esa norma, hayan de infringirse, en el idioma a que se traduce, las leyes de la sintaxis y del buen estilo, consecuencia que tiene que sobrevenir, de manera casi inevitable, si se quiere emplear, según aconseja dicho autor, el mismo número de voces de que el texto se compone, disponiéndolas, además, en idéntica construcción gramatical, y esto aun dando por bueno que la sintaxis de las lenguas semíticas se avenga muy bien con la de nuestro romance. No hay para qué ponderar las múltiples dificultades que entraña una ajustada y correcta versión del texto alcoránico, atendidas sus especiales características de fondo y forma; pero estimamos que en la generalidad de los casos puede

alcanzarse aquel doble objetivo sin sacrificar, por sistema, la peculiar estructuración del idioma a que se traduce. Una cosa es «jugar retóricamente con palabras que entrañan misterios teológicos», y otra muy diversa, ajustarse a las leyes propias de la lengua respectiva. Si no temiéramos extendernos excesivamente en esta breve reseña, aduciríamos algunos ejemplos típicos en la versión del señor Cansinos.

Otro aspecto que deseamos subrayar es el uso de ciertos términos empleados por los moriscos en sus versiones y que aún hoy se conservan en el lenguaje vulgar de algunas regiones españolas, si bien han de considerarse, en general, como arcaicos y desusados. «Los hemos empleado — afirma el autor — para dar más color arábigo a nuestra versión del texto árabe, según hicimos al traducir *Las mil y una noches*, por la misma razón de cromatismo literario, *pues nos parece impropio traducir un texto antiguo en el lenguaje periodístico de nuestra literatura actual*» (el subrayado es nuestro).

Aun cuando respetamos el criterio del autor y reconocemos las razones que le han movido a adoptar semejante posición, creemos, sin embargo, que muy pocos la estimarán normativa, aun desde un punto de vista simplemente teórico, pues entre el léxico empleado por los moriscos y «el lenguaje periodístico de nuestra literatura actual» media una gran distancia, enriquecida con tal variedad de matices, que bien podrán descubrirse en ella los elementos convenientes para verter cualquier obra a nuestro idioma en forma literariamente correcta y ajustada, sin precisión de acudir a los términos extremos en la escala evolutiva del lenguaje.

Mas, aparte su discutible apreciación teórica, de la norma adoptada por el señor Cansinos resulta un no pequeño inconveniente en el orden práctico. Si, como es de suponer, pretende que su traducción sirva, no sólo a los orientalistas — en cuyo caso insinuaríamos alguna otra innovación —, sino también a un sector cultural de mucha mayor amplitud, estoy bien seguro de que la mayoría de los lectores habrán de tener a su alcance, para entender ciertos pasajes, un pequeño glosario de términos árabes hispanizados, por cuanto el empleo de algunos de ellos es muy reducido, aun concretándonos únicamente al área peninsular, y otros, ni siquiera podrán encontrarlos en el Diccionario manual de la Academia Española. Recordemos, tan sólo por vía de ejemplo, *arrizque* (sustento cotidiano), *almalaques*

(ángeles), *jalecar* (crear), etc. Tal vez fuese preferible poner en nota dichos términos, al menos la primera vez que aparecen, ya que así ofrecerían un elemento de juicio a los especialistas y no entorpecerían la lectura a los que no pretenden calar hondo en el sentido del texto alcoránico, quienes, además, se encontrarán en multitud de pasajes con la sola transcripción del vocablo árabe: *Inchil* (Evangelio), *ilah* (dios), *chaim* (fuego del infierno), etc.

Respecto a la transcripción de términos árabes, y aunque la cuestión es sustancialmente convencional en la mayoría de los casos, hubiéramos deseado se ajustase el autor, aun contando con la falta de signos diacríticos en la impresión, a la forma adoptada por las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, ya que con ello ahorraría más de una confusión a la generalidad de los lectores.

Pero dejando a un lado estas y otras minucias, así como una ligera divergencia en la apreciación de ciertos aspectos señalados en su introducción, hemos de felicitar sinceramente al señor Cansinos Assens por haber venido a llenar, con esta versión española del Alcorán, una necesidad hondamente sentida en el ámbito de nuestra cultura; felicitación que hacemos asimismo extensiva a la Editorial Aguilar por la presentación del texto en la forma tan esmerada a que ya nos tiene acostumbrados. — *Darío Cabanelas, O. F. M.*

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

LACARRA, José María, *El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón en la Edad Media*. Publicaciones del Instituto de Estudios Pirenaicos. Zaragoza 1950; 29 pp. y XI láminas y planos.

Es un estudio muy interesante, sobre un tema casi inédito en España, presentado al IXº Congreso Internacional de Ciencias Históricas, celebrado en París en agosto-septiembre de 1950.

Compáranse en él, en el aspecto urbano, ciudades de abolengo cristiano, como Jaca, Pamplona, Estella, Puente la Reina y Sangüesa, con otras que lo tienen islámico, principalmente Tudela, Huesca y

Zaragoza, analizando su formación, el trazado de sus calles, los mercados, el tránsito de las últimas a dominio cristiano y los datos demográficos que de ellas existen.

Merece destacarse el hecho de la persistencia a través de los siglos de los trazados de las calles de las ciudades islámicas. Así, en el que fué barrio de mozárabes en Huesca, en el israelita de Tudela y en todo el núcleo murado de Zaragoza (para esta ciudad, en el plano fechado en 1769, que el señor Lacarra publica), se ven manzanas irregulares en las que penetran numerosos callejones sin salida. Es característica también musulmana, registrada en Zaragoza y Tudela después de su conquista, el emplazamiento del mercado extramuros, tal vez por la carencia de plazas de alguna extensión dentro de la cerca.

Planos y excelentes fotografías aéreas de esas ciudades, en las que se han marcado sus distintos barrios, complementan el trabajo del señor Lacarra, breve de texto, pero denso de contenido. — L. T. B.

FILOLOGÍA Y LITERATURA

FIGANIER, Joaquim, *Fr. João de Sousa, Mestre e Intérprete da Lingua Árábica*. Coimbra 1949; 292 pp. + 2 hojas, 24,5 cms.

Una cuestión verdaderamente interesante, y sobre la que habría que trabajar mucho aún, es la historia del arabismo, es decir, del estudio y afición a «lo árabe», en todas sus manifestaciones. A ello hizo alusión nuestro malogrado colaborador Sergio Castellano, en su trabajo «Los estudios árabes en España» (*Revista Nacional de Educación*, 1947), donde, someramente, nos habla de los avances realizados en tales estudios en España, desde los tiempos de Casiri hasta nuestra actual Escuela de Estudios Árabes, de la que él formó parte hasta su prematura y llorada muerte. Pues bien, la biografía del conocido arabista lusitano, que publica Figanier, será, desde hoy, obra de gran utilidad para el que quiera tratar del arabismo, no sólo en Portugal, sino también en lo que a España se refiere. Aprovechando cartas y manuscritos inéditos de Fr. Juan de Sousa, y diversos documentos del Archivo Histórico Colonial, nos da una semblanza de aquel franciscano arabista, poliglota que llegó a hablar con corrección el francés,

el italiano, el castellano, el maltés y el portugués, además de su lengua vernácula, el árabe, y a conocer bastante profundamente el persa y el turco; que fué profesor de Lengua árabe e intérprete oficial de la Corte portuguesa, tomando parte, como tal, en las embajadas enviadas por ésta a Marruecos y Argel; y autor de notabilísimos trabajos sobre Filología, Historia, Numismática, Epigrafía y Literatura árabes. De paso, extrae de aquellas fuentes detalles interesantísimos sobre el renacer de la afición a los estudios árabes en Portugal y las dificultades que ante él surgieron, y nos suministra datos sobre el mismo problema en España. Así, encontramos en sus páginas referencias a Casiri, José Andrés Córñide y Saavedra, naturalista y arqueólogo lleno de inquietudes, Francisco Bayer, Fr. José Antonio Banqueri, a Silvestre de Sacy, e incluso al polaco Venceslau de Rzewuski; es decir, que hallamos breves pero, a veces, sumamente interesantes noticias sobre aquel resurgimiento de los estudios orientales que se dió en la Europa de su época; y, aún más, al hacer referencia a las embajadas en que tomó parte, nos informa sobre la pequeña historia del Norte de África (Marruecos, Argel) en el último cuarto del siglo XVIII. Destaca entre las diversas personalidades que de pasada desfilan ante el lector la de Fr. Manuel del Cenáculo, obispo de Beja y luego arzobispo de Évora, infatigable animador de todo cuanto al estudio de la cultura arábica se refiere, comprador de manuscritos, coleccionador de monedas, investigador de documentos, gran propulsor de los estudios árabes, a cuya iniciativa se debe la creación de la primera cátedra de árabe en Portugal, en el convento de Jesús de Lisboa, de la que fué titular el biografiado Fr. Juan, y a los esfuerzos del cual se debe la publicación de la primera Gramática, *Instituições da Lingua Arábica*, en 1774, un año antes de la aparición de la *Gramática arábigo-española vulgar y literal* de Francisco Cañes.

En resumen, la biografía de Juan de Sousa, además del interés primordial de aclararnos la personalidad de uno de los primeros arabistas de la Península, deshaciendo algunos antiguos errores sobre ella, tiene el de esas notas sueltas que aclaran y completan, algunas veces, nuestras noticias sobre el ambiente íbero-africano del final del XVIII. Se termina el libro con la transcripción de setenta y seis cartas y otros documentos referentes a Fr. Juan y un copioso índice de nombres propios. — *Enrique Perpiñá Rodríguez.*

ARTE Y ARQUEOLOGÍA

MILES, George C., *Early arabic glass weights and stamps. A Supplement*. The American Numismatic Society, 1951, 64 pp. y 2 láms.

Dentro de la serie *Numismatic Notes and Monographs*, y con el n.º 120, el autor nos da un suplemento a la obra cuyo título encabeza el de esta aportación; nuevo conjunto formado por las recientes adquisiciones del Museo de la entidad editora y otros ejemplares examinados en colecciones varias. Comprende pesos monetarios, como el del *dīnār* (4,16 gr.) o el del *dirhem* (2,83 gr.), y medidas de diferentes productos — aceite, granos, etc., — cuyas estampillas llevan los nombres de los emires bajo cuyo gobierno se hicieron. Por esta razón, el trabajo no tiene sólo valor numismático, sino que es también una valiosa aportación al estudio de los sistemas métricos medievales y de varios ponderales. Le acompaña un índice botánico y de diversos productos, muy interesante por la profusión de referencias a la historia de las plantas y derivados, con los que las marcas tienen relación. — F. M. Ll.

MILES, George C., *Fatimid Coins in the Collections of the University Museum Philadelphia and the American Numismatic Society*. The American Numismatic Society, 1951; 56 pp. y VI láms.

En la serie *Numismatic Notes and Monographs*, n.º 121, el autor inventaría 537 piezas fātimíes, de 303 a 566 h., pertenecientes a los soberanos comprendidos entre Abū Muḥammad ʿUbayd Allāh al-Mahdī y Abū Muḥammad ʿAbd Allāh al-ʿĀḍid li-dīn Allāh (934-1171 J. C.).

Las cecas son Alejandría, Iskandariyya Miṣr, Ayla, Alepo, Damasco, Zabid, Zawila, Ṣabra, Palermo, Ṣanʿāʾ, Tiro, Tiberíades, Trípoli de Siria y de Tripolitania, Acre, Ascalón. Fez, Ramla, Cāiro, Qayrawān, Masila, Medina, Bagdad, Qūṣ, Meca, Túnez y otras. Las piezas descritas pertenecen al Museo de la Universidad de Filadelfia

y al de la citada Sociedad. Se hace mención de un hallazgo, de procedencia ignorada, que contenía además piezas de Hišām II de España y de los taifas de Zaragoza y Almería. — F. M. Ll.

CASTEJÓN Y MARTÍNEZ DE ARIZALA, Rafael, *Vestigios de alcázares musulmanes en Córdoba*. En el «Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba», año XX, 1949, pp. 213-222.

En repetidas ocasiones se ha ocupado don Rafael Castejón de la riqueza de restos arqueológicos que hay enterrados en los alrededores de Córdoba. En un trabajo últimamente publicado, reproducción, con adiciones, de otro aparecido anteriormente en el *Homenaje a Julio Martínez Santa Olalla* (vol. I, Madrid 1946, pp. 172-178, tomo XXI de las *Actas y memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*), trata especialmente de los vestigios de decoración califal hallados en la huerta Valladares, a poniente y a dos kilómetros de Córdoba, en la ribera del Guadalquivir. Se ven allí vestigios de muros, con el característico aparejo de sogá y tizón, revestidos de estuco, con zócalos rojos y pavimentos de mortero de cal teñido de almagra.

Al labrar la huerta han aparecido unos treinta trozos de placa decorativa de piedra caliza, un candel, una basa de mármol y un trozo de placa epigráfica. A propósito de los primeros, el señor Castejón se ocupa de los diversos estilos o técnicas de su labra, que no difieren de los semejantes de Madīnat al-Zahrā'. Termina el autor con unas consideraciones sobre el yeso en la decoración califal, y la afirmación, aventurada a nuestro juicio, de que «cuantas veces aparece el yeso en la decoración califal se puede asegurar que es como remiendo o compostura a una decoración en piedra preexistente». En las partes altas del tramo que precede al *miḥrāb* en la mezquita de Córdoba, como en algunas otras partes del mismo oratorio, creemos que se conservan decoraciones de yeso de indiscutible autenticidad. — T. B.

NOTICIAS

CON notable retraso hemos recibido la noticia del fallecimiento del P. Maurício Bouyges, S. I., ocurrida el 22 de enero de 1951 en la Universidad de San José (Beirut). Había nacido en Aurillac (Francia) el 12 de noviembre de 1878. Ingresado en la Compañía de Jesús, embarcó en 1898 para Oriente, con objeto de continuar el noviciado en Gazir (Líbano). Tras de aprender árabe, siguió los cursos de la Facultad Oriental de San José, en la que enseñó luego de 1905 a 1908. De 1908 a 1920 residió en Francia e Inglaterra, sirviendo durante la primera guerra mundial como camillero. Vuelto a Oriente, de 1920 a 1923 tuvo a su cargo las excelentes *Mélanges* de la Universidad de San José, y ya — salvo cortos viajes de estudio a El Cairo, Istanbul y Leiden — no salió de Beirut, consagrado a la enorme empresa de la *Bibliotheca Arabica Scholasticorum*. La muerte le ha sorprendido preparando el tomo de introducción a los volúmenes de la Metafísica de Averroes, que acababa de publicar. Descanse en paz.

* * *

Del 15 de julio al 15 de agosto se celebraron en Cádiz, bajo el patronato de la Universidad de Sevilla, los II^{os} Cursos de Verano, que se vieron muy frecuentados y resultaron tan agradables como fructíferos. Este año figuró en ellos un curso monográfico sobre *Cultura andaluza marroquí*, dirigido por don Emilio García Gómez, que pronunció cuatro conferencias sobre literatura arábigoandaluza, y en el que tomaron asimismo parte don Tomás García Figueras, Delegado de Cultura de la Alta Comisaría de España en Marruecos (3 conferencias sobre España y Marruecos), y don Leopoldo Torres Balbás (2 conferencias sobre ciudades hispanomusulmanas y sobre los grandes monumentos árabes de España). El curso general terminó con una excursión a la zona de protectorado español en Marruecos.

* * *

Durante los días 15 a 22 de septiembre de 1951 ha tenido lugar, con lisonjero éxito, en el incomparable marco de la ciudad de Istanbul, el XXII Congreso Internacional de Orientalistas. La concurrencia de congresistas fué lucida y conside-

able. Fué advertida, sin embargo, la ausencia total de participantes de los países de la órbita soviética, y casi total, por razones asimismo políticas, de miembros de los países de la Liga árabe. Por primera vez después de la guerra acudió, en cambio, una nutrida y eficiente representación de la ciencia orientalista alemana. El habitual programa de trabajos, festejos, excursiones, exposiciones, etc., se desarrolló normalmente y con fructuosa cordialidad, sin dar lugar a ninguna especial observación. La organización fué en general buena, salvo algunos pequeños fallos, debidos a disculpable inexperiencia y que compensaba con creces la buena voluntad y la generosa hospitalidad del Comité organizador turco.

Fué sede del Congreso la Universidad oficial Bayaceto, en el hermoso edificio, antiguo Ministerio de la Guerra otomano, de la gran plaza del mismo nombre. Las secciones fueron: I, Antiguo Oriente; II, Antigua Anatolia (subdividida en Arqueología y Literatura); III, Estudios Semíticos; IV, Islam (subdividida en Lengua y literatura árabes, Problemas históricos y culturales, Religión y Problemas sociales); V, Extremo Oriente (subdividida en China y Japón, y Malaya e Indochina); VI, Asia Central; VII, Estudios turcos y uralo-altaicos (subdividida en Historia, Filología y Problemas sociales); VIII, Indilogía; IX, Estudios iraníes; X, Oriente cristiano; XI, Antiguo Testamento; XII, Estudios africanos; XIII, Egiptología; XIV, Estudios bizantino-islámicos, y XV, Arte islámico (con dos subsecciones: una general, y otra para las ramas turca e irania). Esta multiplicidad de secciones y subsecciones es un arma de dos filos, pues si de un lado favorece la especialización de los trabajos, por el otro dificulta el que cada congresista se haga un programa ecléctico con arreglo a sus personales curiosidades. En general, se sigue accentuando la sensación de muchos congresistas de que estas reuniones son demasiado amplias, y de que esta amplitud provoca no sólo serias dificultades de organización y hospedaje, sino también atomizaciones científicas lamentables. Pero el problema tiene muy difícil solución, pues la fragmentación de estos Congresos, sobre romper una tradición ilustre y venerable, suprimiría contactos beneficiosos entre las especialidades. Más que nunca — opinan muchos — la gran familia del orientalismo europeo y americano debe permanecer unida. Sin embargo, es de prever que las tendencias secesionistas acaben por abrirse paso.

Como en ocasiones anteriores, ante la imposibilidad de resumir e incluso de citar las muchas comunicaciones presentadas al Congreso, ni siquiera limitándose al terreno puramente islámico, nos ceñiremos a indicar las de autor español o las que versaron sobre asuntos españoles o del Islam occidental: P. BOSCH GIMPERA (París), *Problèmes de l'histoire phénicienne dans l'Extrême Occident*; F. CANTERA (Madrid), *L'historiographie hispano-juive*; A. CODAZZI (Milán), *Un manuscrit inconnu de l'art métrique de Jean Léon l'Africain*; G. S. COLIN (París), *La place du maltais à l'intérieur des parlers arabes actuels*; A. DESSUS I AMARE (Argel), *Résumé d'un devis de construction d'une maison de Fès, au XIV^e siècle, destinée à l'épouse d'Abū-l-Ḥasan, Sultan mérinide*; D. M. DUNLOP (Cambridge), *Observations on Ibn Bājjah (Avicenna)*; A. D'EMILIA (Roma), *Le «Kitāb al-ghaṣb» dans la Moudawwanah*; Z. F. FINDICOĞLU (Istanbul), *L'école Ibn Khaldounienne turque*; E. GARCÍA GÓMEZ (Madrid), *Les sources orientales du «Ṭawq al-ḥamāma» d'Ibn Ḥazm de Cordoue* [pū-

blicada en este mismo fascículo de AL-ANDALUS]; M. HADJ SODAK (Argel), *Mots français employés en arabe dialectal algérien*; M. HALIL YINANÇ (Istanbul), *Comparison de l'édition L.-Provençal de la «Yambara» d'Ibn Hazm avec le manuscrit d'Istanbul*; E. LATOR (Beirut), *Pour une simplification de la grammaire arabe*; J. M. MILLÁS VALLICROSA (Barcelona), *La toponymie phénicienne en Espagne*; F. M. PAREJA (Roma), *The problems of arabic transliteration*; F. PÉREZ CASTRO (Madrid), *Les manuscrits hébreux bibliques en Espagne*; T. SARNELLI (Nápoles), *Les berbères à travers les âges et l'histoire de la médecine (aperçu ethno-historique et programme de travail)*; M. IBN TĀWĪT AL-TANĪĪ (Cairo), *Prolégomènes d'Ibn Khaldūn*; M. VAN BERCHEM (Ginebra), *La découverte de Sedrata, ville ibadite du Xe siècle, cachée sous les sables du Sahara algérien*.

La representación oficial española, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, estuvo formada por los señores Cantera, Millás, Pérez Castro y García Gómez. Este último, que presidió una sesión de la Sección IV (Lengua y Literatura árabes) fué, además, nombrado miembro del Comité Consultivo de los Congresos de Orientalistas. Otros asistentes españoles o hispano-americanos, que ostentaban diferentes representaciones, fueron los PP. Lator, Pareja y Tarré, y los señores Bosch Gimpera y Oswaldo Machado, el distinguido arabista argentino.

Las principales resoluciones adoptadas en la sesión de clausura fueron la de constituir una Unión Internacional de Sociedades Orientalistas, incorporada a la UNESCO y la de celebrar el próximo Congreso en una ciudad de Inglaterra.

Terminado el Congreso, fueron muchos los miembros que participaron en varias excursiones de trabajo organizadas en Anatolia.

Atractivo especial para los arabistas durante la reunión de Istanbul fué poder tener a su disposición la inmensa riqueza de manuscritos árabes que las bibliotecas públicas de la ciudad atesoran, de los cuales una magnífica selección estaba espléndidamente expuesta en una gran sala de la Universidad durante los días del Congreso.

* * *

El sábado 17 de noviembre de 1951, organizada por la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, dió una conferencia, en el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Medinaceli, 6), el eminente director del Instituto Francés de Arqueología Oriental de El Cairo, monsieur Charles Kuentz, sobre el tema *Temples égyptiens de Philæ à Dendérah*.

* * *

El día 14 de diciembre de 1951, don Fernando Valderrama Martínez se graduó de doctor en Filosofía y Letras, Sección de Filología Semítica, con una tesis titulada *El Cancionero de al-Hā'ik*, que mereció del Tribunal examinador la calificación de Sobresaliente.

* * *

Con el más grande sentimiento, a punto de cerrar este fascículo y cuando no tenemos tiempo de dedicarle el estudio que merece, hemos recibido la triste noticia del fallecimiento, a los sesenta años de edad, del doctor Johannes Hendrik Kramers, profesor de la Universidad de Leiden, ocurrida el 17 de diciembre de 1951, en su residencia de Oegstgeest, Frederik Hendriklaan, 7.

Había nacido el 26 de febrero de 1891 en Rotterdam, donde estudió en el Gymnasium Erasmianum, del que pasó a la Universidad de Leiden, en la que, además de seguir estudios de Derecho, recibió las enseñanzas del doctor C. Snouck Hurgronje. Doctorado en 1914 con una tesis de Derecho internacional, de 1915 a 1922 fué dragomán de la Legación holandesa en Constantinopla. En 1922 fué nombrado Lector de turco y persa en Leiden. En 1925 formó parte de una comisión de la Sociedad de Naciones, que estudió, *in situ*, las diferencias del 'Irāq y de Turquía sobre Mosul, siendo el único miembro de la Comisión que hablaba el kurdo. En 1931 organizó el Congreso Internacional de Orientalistas de Leiden, y en 28 de diciembre de 1939 fué designado, en esta Universidad, Profesor ordinario de Árabe e instituciones islámicas. Dirigía hace tiempo la Sociedad Oriental de los Países Bajos y era miembro de la Real Academia Neerlandesa de Ciencias y miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia de Madrid.

Sus publicaciones son muchas y muy valiosas. Buena parte de ellas, en holandés, versan sobre Turquía y otras cuestiones del próximo Oriente. Suyos son excelentes artículos (entre ellos el de *Djugbrāfiyā*) en la *Encyclopédie de l'Islam* y en otras enciclopedias generales holandesas. De temas propiamente islámicos, se le debe la nueva edición, en dos volúmenes, del Ibn Ḥawqal de la *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, II (Leiden 1938-1939) e importantes monografías de derecho, historia, literatura y geografía musulmanas, p. e.: *Les noms musulmans composés avec Dīn* (*Acta Orientalia*, V, 53-67); *Nouvelles recherches sur les quatrains d'Omar Khayyam* (ibidem, VII, 312-318); *La question Balḥi-Isṭabḥi-Ibn Ḥawqal et l'Atlas de l'Islam* (ibidem, X, 9-30); *Droit de l'Islam et droit islamique* (*Arch. d'hist. du droit oriental*, I, Bruxelles 1937); *Une tradition à tendance manichéenne* (*Acta Orientalia*, XXI, 10-12); *L'Islam et la démocratie* (en *Orientalia Neerlandica*), etc. Tiene asimismo un importante libro: *De Semietische Talen* (Leiden 1949). Hizo y publicó un sentido elogio fúnebre de don Miguel Asín.

Hacía tiempo que le aquejaba una grave dolencia cardíaca, a pesar de la cual no desatendía los múltiples trabajos que sobre él pesaban, e incluso asistió el pasado septiembre al Congreso Internacional de Istanbul. Su muerte es un rudo golpe para el arabismo internacional, especialmente para la naciente empresa de la segunda edición de la *Encyclopédie de l'Islam*, y para la continuación de la gloriosa tradición del arabismo holandés, tan enlazado al nuestro. Nosotros hemos perdido, además, un amigo incomparable. Descanse en paz.

Noticias autorizadas que recibimos de Persia nos informan de que los Comités árabe e iranio, encargados de organizar la conmemoración del milenario del gran filósofo Avicena, no han podido llegar a un acuerdo para la celebración conjunta del mismo, tanto por razones climatológicas (los meses de junio y julio, que serían los mejores para Hamadân, son imposibles en Bagdad), como por motivos que en el fondo son de política cultural (los persas desearían una amplia participación de orientalistas europeos, mientras que los árabes querrían esencialmente limitarse a tener representaciones de los países musulmanes del Próximo Oriente). En consecuencia, parece que los árabes han decidido celebrar su conmemoración en Bagdad durante los próximos meses de marzo y abril, y los persas la suya, en Teherán y Hamadân, el venidero octubre. En cuanto nos sea factible, procuraremos tener informados de la cuestión a nuestros lectores.

* * *

En los primeros días de enero de 1952 hemos tenido el gusto de recibir la visita de nuestro excelente amigo, el profesor de la Universidad de Cambridge, doctor A. J. Arberry, de paso para el Africa del Norte, donde permanecerá dos meses con una misión científica de la Fundación Rockefeller. Antes de partir, el profesor Arberry tuvo la amabilidad de enviarnos el siguiente poema, que es seguramente la primera muwaššaha inglesa, y que demuestra cómo la poesía estrófica andaluza, que tantas conquistas hizo en Oriente durante la Edad Media, sigue en nuestros tiempos su expansión, ganando como el Cid batallas después de muerto.

AN ENGLISH MUWASHSHAH

(for my good friend E. G. G.)

*The plane-trees, silent and tall,
Stripped naked, shivering,
Their wealth by Autumn, the thief,
Despoiled, despair of Spring*

About the turn of the year,
My Cambridge sky, to the clear
I came. Believe me sincere:

When driving rainclouds hid
Blue skies of your Madrid
Right glad am I, I did!

*Wild gale, tempestuous squall —
Such was my sea-faring;
And Paris, sad past belief,
Small comfort had to bring*

So, speeding southward thro' France,
 I slunk, scarce hoping that chance
 Relent; when lo! to my glance

By gloom companioned still
 Would change, or sullen will
 Incredulous, gold spill

*Of sun has shattered the wall
 My soul beleaguering;
 Above the drone of my grief
 Glad Alleluias ring.*

And thro' deep walley, and plain
 And granite mountains of Spain,
 Leaps up, proclaiming again

Wide-circling, ice-chained yet,
 Joy, like a fountains's jet,
 (Lest faithless heart forget):

GREAT GOD AND LORD OF US ALL,
 BENEATH WHOSE OUTSPREAD WING
 WE HIDE, ACCEPT THOU THIS BRIEF
 FAINT GLORIA WE SING.

6. I. 1952.

A. J. A.

SUMARIO

ARTÍCULOS

ALONSO ALONSO, S. I. (MANUEL), Hunayn traducido al latín por Ibn Dāwūd y Domingo Gundisalvo.....	37
D'ALVERNY (M.-T.) ET VAJDA (G.), Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart (concluirá).....	99 y 259
† ASÍN PALACIOS (MIGUEL), Šādīlīs y alumbrados. Parte 5ª: La doctrina šādīlī del dejamiento en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. Materiales preparatorios (conclusión).....	1
DUBLER (CÉSAR E.), Los nombres árabes de materia médica en la obra del doctor Laguna.....	141
GARCÍA GÓMEZ (E.) Y MENÉNDEZ PIDAL (R.), Sobre la etimología del nombre del bastardo «Mударra».....	87
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Un precedente y una consecuencia del «Collar de la Paloma».....	309
GÓMEZ-MORENO (MANUEL), De la Alpujarra.....	17
LATOR, S. I. (ESTEBAN), Una publicación reciente sobre el šūfismo.....	363
LÓPEZ ESTRADA (FRANCISCO), Dos tratados de los siglos XVI y XVII sobre los mozárabes.....	331
MENÉNDEZ PIDAL (R.), vide García Gómez.	
SECO DE LUCENA PAREDES (LUIS), De toponimia granadina.....	49
STERN (S. M.), Studeis on Ibn Quzmān.....	379
VAJDA (G.), vide d'Alverny.	

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA. XXVIII Y XXIX

MATEU Y LLOPIS (FELIPE), Hallazgos cerámicos en Valencia.....	165
— Hallazgos numismáticos musulmanes (IV).....	205
— Hallazgos numismáticos musulmanes (V).....	478

TORRES BALBÁS (LEOPOLDO), Los Reyes Católicos en la Alhambra.....	185
— Barbacanas.....	454
T. B. (L.), La población musulmana en Valencia en 1238.....	167
— Aleros nazaries.....	169
— Vajilla de madera y vajilla de barro en los siglos XIV y XV.....	182
— Antequera islámica.....	427

V A R I E D A D E S

CABANELAS, O. F. M. (DARÍO), Finisterre en el «Rawḍ Miʿtār» de Ḥimyarī.	218
GARCÍA GÓMEZ (EMILIO), Esos dos judíos de Burgos.....	224
— Antojos de embarazadas.....	490
LONGÁS (PEDRO), Piratas moros en Galicia (siglo XVII).....	215
MEHREZ (GAMAL), Todavía, las «cartas de tijera».....	221
SCHACHT (J.), «Qarrān» = 'cocu', 'cornard'.....	489
— Une citation de l'Evangile de St. Jean dans la «Sira» d'Ibn Ishāq,...	489
VERNET (J.), Los símbolos planetarios rumíes.....	493

L I B R O S Y R E V I S T A S

CANSINOS ASSENS (R.), <i>El Korán</i> (Darío Cabanelas, O. F. M.).....	495
CASTEJÓN Y MARTÍNEZ DE ARIZALA (RAFAEL), <i>Vestigios de alcázares musulmanes en Córdoba</i> (T. B.).....	502
FIGANIER (JOAQUIM), <i>Fr. João de Sousa, Mestre e Intérprete da Lingua Árábica</i> (Enrique Perpiñá Rodríguez).....	499
LACARRA (JOSÉ MARÍA), <i>El desarrollo urbano de las ciudades de Navarra y Aragón en la Edad Media</i> (L. T. B.).....	498
MENÉNDEZ PIDAL (R.), <i>Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI</i> (Alvaro Galmés de Fuentes).....	238
MILES (GEORGE C.), <i>The Coinage of the Umayyads of Spain</i> (Isidro de las Cagigas).....	235
— <i>Early arabic glass weights and stamps. A Supplement</i> (F. M. Ll.).....	501
— <i>Fatimid Coins in the Collections of the University Museum Philadelphia and the American Numismatic Society</i> (F. M. Ll.).....	501

MILLÁS VALLICROSA (JOSÉ M ^A), <i>Estudios sobre Azarquiel</i> (J. Vernet)....	230
MONNERET DE VILLARD (HUGO), <i>Le pitture musulmane al soffito della Capella Palatina in Palermo</i> (L. T. B.).....	250
LE TOURNEAU (ROGER), <i>L'Islam contemporain</i> (Emilio García Gómez)...	229

N O T I C I A S

Fiestas conmemorativas en El Cairo del 25º aniversario de la Universidad Fu'ad Iº y del 75º de la Real Sociedad de Geografía de Egipto e inauguración del Instituto Fu'ad Iº del Desierto.....	253
Doctorado «honoris causa» por la Universidad Fu'ad Iº (El Cairo) de don Emilio García Gómez.....	253
Cursos de don Emilio García Gómez en las Universidades Fārūq Iº de Alejandría y Fu'ad I de El Cairo.....	254
Conferencia en la Escuela de Estudios Árabes de Madrid del señor W. Hoe- nerbach, de la Universidad de Bonn.....	254
Fallecimiento del prof. Ignaz Kratchkowski.....	254
Homenaje a don José María Millás Vallicrosa, con motivo de su 25º ani- versario de profesorado.....	254
Elección de don Leopoldo Torres Balbás como individuo de número de la Real Academia de la Historia.....	255
Conferencias en Universidades inglesas de don Jaime Oliver Asín.....	255
Conferencia de don Leopoldo Torres Balbás en el Instituto de Estudios Africanos.....	255
Fallecimiento de don Ramón Mallofré Lletjé.....	255
Elección de don Luis Seco de Lucana Paredes como individuo de número de la Real Academia de Bellas Artes de Granada.....	255
Creación de becas y validez de estudios concedidas por la Alta Comisaría de España en Marruecos a la Escuela de Estudios Árabes de Granada.	256
Segunda reunión en París del Comité de Dirección de l'Encyclopédie de l'Islām.....	256
Doctorado en Filología Semítica de la señorita Soledad Gibert Fénech....	257
Doctorado «honoris causa» por la Universidad de Oxford de don Manuel Gómez-Moreno.....	257
Nombramiento de Correspondientes de la Real Academia de la Historia, de	

Madrid, a favor de S. E. Muhammad Šafiq Gurbāl Bey y S. E. Muhammad Muṣṭafā Ziyāda Bey	257
Asesinato de S. M. ʿAbd Allāh ibn al-Ḥusayn, rey de Jordania.....	257
Fallecimiento del P. Mauricio Bouyges, S. I.....	503
IIos Cursos de Verano en Cádiz	503
El XXIIº Congreso Internacional de Orientalistas en Istanbul.....	503
Conferencia en la Escuela de Estudios Arabes de Madrid de M. Charles Kuentz.....	505
Doctorado en Filología Semítica de don Fernando Valderrama Martínez..	505
Fallecimiento del prof. J. H. Kramers.....	506
Preparativos de dos conmemoraciones en Oriente del milenario de Avicena.	507
Una muwāṣṣaḥa inglesa del prof. A. J. Arberry.....	507

L Á M I N A S

1. Granada vista desde el S. en el libro <i>Civitates Orbis Terrarum</i> , Colonia 1587 (detalle).....	72
2. Detalle de la Plataforma de Granada por Ambrosio Vico (primeros años del siglo XVII).....	73
3. Fragmentos cerámicos hallados en el subsuelo de Valencia.....	166
4. Granada. Alhambra. Fachada del Cuarto de Comares.....	167
5. Granada. Alhambra, Alero de la fachada del Cuarto de Comares...	172
6. Granada. Alhambra. Alero del mirador del Partal.....	173
7. Granada, Palacio de Daralhorra. Alero del patio.....	176
8. Toledo. Alero de la posada de la Santa Hermandad	177
9. Salé (Marruecos). Madraza de Abū-l-Ḥasan. Detalle del alero del patio	180
10. Madrid. Museo Arqueológico Nacional. Ménsulas procedentes de la Aljafería de Zaragoza	181
11. Leaf from the geniza of Fustat (University Library, Cambridge, Schechter-Taylor Collection, T.-S. 51, 137). I. Recto, upper half.	412
12. Idem. II. Recto, lower half.....	412
13. Idem. III. Verso, upper half.....	413
14. Idem. IV. Verso, lower half.....	413
15. Antequera. Vista de la ciudad, con la Peña de los Enamorados al fondo, desde una ventana de la torre del Homenaje de la Alcazaba..	434

SUMARIO

515

16.	Antequera. Torre del Homenaje y murallas de la Alcazaba.....	435
17.	Antequera. Arco de paso a una de las torres albarranas de la cerca..	450
18.	Antequera. Torre albarrana de la cerca.....	450
19.	Antequera en la segunda mitad del siglo XVI, según un grabado de la obra <i>Civitates Orbis Terrarum</i>	451
20.	Antequera en el siglo XVIII, según un lienzo votivo existente en la iglesia de Santo Domingo de esa ciudad, conmemorativo de la peste de 1679.....	451
21.	Sevilla. La cerca, con su muro y torres; en primer término, la parte alta de la barbacana.....	466
22.	Monasterio de El Escorial. Sala de las batallas. Fragmento del fresco que representa la batalla de la Higuieruela, en el que se ve la parte septentrional de la ciudad de Granada; a la izquierda, la puerta de Elvira. La barbacana rebordea la muralla torreada.....	467

GRABADOS FUERA DE TEXTO

Mapa de la Alpujarra, con su repartición en tahas.....	36
Plano del recinto de los barrios meridionales de la Granada islámica en el siglo XIV.....	64
Plano del recinto murado de Antequera.....	438
Antequera. Planta de la parte conservada de la Alcazaba a la altura del adarve.....	442

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA



AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

VOL. XVI

1951

FASC. 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

† Miguel Asín Palacios: <i>Šādīlīs y alumbrados. Parte 5ª: La doctrina šādīlī del «dejamiento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. Materiales preparatorios (Conclusión)</i>	1
Manuel Gómez-Moreno: <i>De la Alpujarra</i>	17
Manuel Alonso Alonso, S. I.: <i>Ḥunayn traducido al latín por Ibn Dāwūd y Domingo Gundisalvo</i>	37
Luis Seco de Lucena Paredes: <i>De Toponimia granadina</i>	49
E. García Gómez y R. Menéndez Pidal: <i>Sobre la etimología del nombre del bastardo «Mudarra»</i>	87
M.-T. d'Alverny et G. Vajda: <i>Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart</i>	99
César E. Dubler: <i>Los nombres árabes de materia médica en la obra del doctor Laguna</i>	141

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA, XXVIII

Felipe Mateu y Llopis: <i>Hallazgos cerámicos en Valencia</i>	165
L. T. B.: <i>La población musulmana de Valencia en 1238</i>	167
L. T. B.: <i>Aleros nazaríes</i>	169
L. T. B.: <i>Vajilla de madera y vajilla de barro en los siglos XIV y XV</i>	182
Leopoldo Torres Balbás: <i>Los Reyes Católicos en la Alhambra</i>	185
Felipe Mateu y Llopis: <i>Hallazgos numismáticos musulmanes (IV)</i>	205

VARIEDADES

Pedro Longás: <i>Piratas moros en Galicia (siglo XVII)</i>	215
Darío Cabanelas, O. F. M.: <i>Finisterre en el «Rawḍ Miṭār» de Ḥimyarī</i>	218
Gamal Mehrez: <i>Todavía, las «cartas de tijera»</i>	221
Emilio García Gómez: <i>Esos dos judíos de Burgos</i>	224

LIBROS Y REVISTAS

Le Tourneau, Roger: <i>L'Islam Contemporain</i> (Emilio García Gómez).....	229
Millás Vallierosa, José Mª: <i>Estudios sobre Azarquiel</i> (J. Vernet).....	230
Miles, George C.: <i>The Coinage of the Umayyads of Spain</i> (Isidro de las Cavigas).....	235
Menéndez Pidal, R.: <i>Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI</i> (Alvaro Galmés de Fuentes).....	238
Monneret de Villard, Hugo: <i>Le pitture musulmane al soffito della Capella Palatina in Palermo</i> (L. T. B.).....	250

NOTICIAS



AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN
VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN:

España, Portugal y países hispanoamericanos: 50 pesetas año; demás países: 60 pesetas.

Número suelto: España, Portugal y países hispanoamericanos, 30 pesetas;
demás países: 35 pesetas.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN:

' - b - t - t - y - h - j - d - d - r - z - s - š - š
d - t - z - ° - g - f - q - k - l - m - n - b - w - y

hamza inicial no se transcribe.

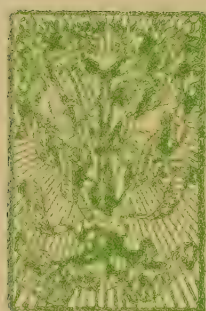
tā' marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo).

artículo = *al-* (aun ante solares) y *-l-* precedido de palabra terminada en vocal.

vocales = *a, i, u; ā, ī, ū.*

diptongos = *ay, aw.*

alif maqṣūra = *à.*



91-1

941

